

أول مرة معكم
من الجليل الوطن العربي والخليج

عالم الفكر

العدد 4 أبريل 29 أبريل - 2001

رئيس التحرير

د. محمد الربيعي
www.elfk.com

مستشار التحرير

د. عبد الله الشامي

هيئة التحرير

- د. طهوف النسيب
- د. رشا حمود الصباح
- د. مصطفى معروف
- د. بدر حسن الله
- د. محمد القسبي

مديرة التحرير

نوال النسيب

سكرتير التحرير

عبد العزيز سعود الشويخ

تم التصميم والإخراج والتأليف
بمبادرة الإنتاج في المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب

الكويت



منارة فكرية مدعمة
بفكر الباحثين والكتاب
الاحاديث والندوات
والأشياء التي تدور
حول الفكر

سعر التغطية

الكويت: 1000 ريال
الدول العربية: 1000 ريال
الدول الخليجية: 1000 ريال
الدول الأجنبية: 1000 ريال

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد: 1000 ريال
للمؤسسات: 1000 ريال

دول الخليج

للأفراد: 1000 ريال
للمؤسسات: 1000 ريال

الدول العربية

للأفراد: 1000 ريال
للمؤسسات: 1000 ريال

خارج الوطن العربي

للأفراد: 1000 ريال
للمؤسسات: 1000 ريال

يتم الاشتراكات مباشرة مع الناشر في الكويت أو مع المراسل في الدول العربية والخليج
الوطنية للثقافة والفنون والآداب مع مراعاة مدة اشتراك الاشتراكات
التي لا تقل عن سنة واحدة ولا تزيد على سنتين
الاشتراكات السنوية
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص.ب. 10012 - الكويت - الرقم البريدي 10012
دولة الكويت

10012-0-033-1

المجلة الإلكترونية

- د. احمد محمود ابرار
 د. محمود احمد ابرار
 د. عبد القادر واکيل
 د. عبد الله القاسمي
 د. جمال الدين احمد محمود
 د. محمود شاهي
 د. امان زوهار
 د. منصور يم حسين
 د. محمد باقر
 د. رشيد ابراهيم صالح
 د. نوري احمد

المجلة العربية للعلوم والتقنية

ترحب المجلة بمشاركة الكتاب الناضجين وتقبل للنظر الدراسات والبحوث القيمة وفقا للمعايير التالية:

- 1- أن يكون البحث مبتكراً أصيلاً (والمبتكر الشيء الذي لم يكن قد سبق له أن تم اكتشافه).
- 2- أن يتبع البحث الأصول العلمية المعروفة فيها وخاصة فيما يتعلق بالتوثيق والمصادر مع إلتحاق كاتب المصدر والمراجع في نهاية البحث وتوثيقه بالمصدر والخبر الطيف والرسوم اللازمة.
- 3- يتراوح طول البحث أو الدراسة ما بين ١٢ ألف كلمة و ١٦ ألف كلمة.
- 4- تقبل المواد المقدمة لتتشر من مستطين على الألة الطباعة ولا توجد الأصول إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تتشر.
- 5- تخضع المواد المقدمة للنشر للحكيم العلمي على نحو سري.
- 6- البحوث والدراسات التي يقترح الحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
- 7- تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات التي تقبل للنشر، وذلك وفقاً لما حددته اللجان الخاصة بالمجلة.

■ الرأي المنشورة على هذه الصفحة يعبر عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

- **توميل اليهودية والدراسات باسم: الأمل في العام للمجلس الوطني للشباب والثقافة والتعاون والآلاف**
 ص.ب. ٩٩٩٩ - المصطفی - الرمز البريدي ٩٩٩٩٩ - دولة الكويت

■ الفكر التاريخي

د. أحمد محمود بنر

7 تسبؤ التاريخ

د. محمود إسماعيل

41 إشكالية تسبؤ التاريخ عند المؤرخين المسلمين الأوائل

د. عبد الكريم رافع

33 الاتجاهات المتعددة في كتابة التاريخ

د. عبد القادر الشامي

71 الموضوعية والذاتية في الكتابة التاريخية المعاصرة

د. عطيات أبو السعود

63 الوعي التاريخي بين الماضي والمستقبل

د. محمود شاهين

109 أصول علم التوثيق التاريخي الحديث

د. هائل زيات

133 التوثيق المتعدد المصادر في المخطوطات العباسية

د. شمس أحمد يوسف

171 عرض كتاب «الوثائق المتعددة الشبكات الأسيطة»

■ الفاعل الثقافية

د. محمد هليل

103 لوتكر في دور مقاربة جديدة لمعوم الفاعل الثقافي

أ. رشيد الحاج صالح

145 التوثيق الثقافي ونظرية الحق عند فوكو

د. بولس لوادي

147 الأسطورة الإغريقية والفسخ



لقد

انسمت الدراسات التاريخية وتشعبت في عصورها، فهي تتناول تجارب وأحداثاً عديدة تشمل الجوانب السياسية والاجتماعية والثقافية وغيرها في الوقت الذي كانت في السابق تركز على المعارك الحربية والسلطين والأبطال. كما أن منهجية الكتابة التاريخية قد تطورت بحيث يتم التعامل مع الحدث التاريخي للاستفادة من دراسته في الحاضر والمستقبل، بمعنى أن أهداف الكتابة التاريخية قد تطورت أيضاً. كذلك فإن هناك علاقة حميمة بين التاريخ والطبوع الأخرى المساندة، حيث لا يستطيع الباحث الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي أو حتى دارسو الأدب تجنب الخوض في التاريخ. كما أن للتاريخ - إلى جانب المهمة العلمية التخصصية - مهمة أخرى كبيرة هي تشكيل الوعي العام للناس بثقافة التاريخ حول قضايا المجتمع المختلفة.

لذلك رأينا في مجلة «صائم الفكر» اختصار التاريخ محوراً لهذا العدد، وحرصنا على تحديد موضوعاته، بحيث تتكامل معاً علمياً من ناحية التاريخ، والوعي التاريخي، وفلسفة التاريخ، والموضوعية والذاتية في الكتابة التاريخية. إلى الكتابات التاريخية اليابانية عن العرب، كذلك يتضمن المحور دراسة عن دور النمساوية في البلاط العباسي، إضافة إلى مراجعة لكتاب برنارد لويس عن الهوية التاريخية للشرق الأوسط. ويلاحظ على مادة محور العدد أنها تركز على الجانب المنهجي في الكتابة التاريخية أولاً، ثم تنتقل إلى بعض تجارب الأحداث التاريخية، وتلخص الموضوعات بطائفي الشخصيات

والثقافة العامة. وهذا ما يجعل مجلة «عالم الفكر» متميزة في مجاليتها، حيث إن مسؤوليتها فكرية بالدرجة الأولى، كما يدل على ذلك اسمها ومضمون موضوعاتها.

ولابد من التأكيد على أن مجلة «عالم الفكر» ليست مجلة جامعية تنشر بحوث أكاديمية محسوبة بل هي مجلة فكرية ذات مستوى رفيع، ومحاكمة، والبحوث المجازة للنشر فيها يجب أن تقدم للقارئ مادة فكرية وتحمل رأيا، كما أنها مجلة مستجدة ومواكبة للتطور الفكري. ربما فهم بعضنا خطأ رسالة هذه المجلة وطبيعة الموضوعات التي تهتم بها. ولكن القراءة المتأنية لمحاورها وما تطرحه من قضايا توضح خصوصية هذه المجلة التي تجمع بين التخصص والفكر. وتوجه خطابها لجمهور واسع من المثقفين والفكرين العرب.

وليس التحرير

www.alkhaleej.net

ARCHIVE

تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة

د. أحمد محمود بدر *

مقدمة

التفسير التاريخي

يبدو أن واقع الإنسان بمعرفته ما حدث في الماضي مرتبط بالتمتع. لا إلى ما حدث فحسب، وإنما لما حدثنا به. ولذا، حدثنا الشكل أو الكيفية التي حدث بها. وتوجد الأمثلة صريحة على ذلك في تصور القدماء للتاريخ الذي اليوناني. ثم تزايد الاعتماد بهما مع الزمن للحجرات متعددة. منها فهم الحدث وادخاله في نطاق العقول. وفهم المعاصر للتوكل منه واستخلاص الدرس والعبرة. فربط الحدث بمسببه. مما يشهد في تجنب حدوث ما لا يرد إلى الالة سببه. وتفسير حدوث ما يرد بتأثير أسبابه.

وقد تطور تفسير التاريخ ومعرفته أسباب الحوادث مع الزمن متأثراً بالوضع والتفسير. تطور الموضوع مع الزمن كماً، بزيادة مادته بفعل التراكم الزمني، واتساع رقعة مساحة الجغرافية حتى شملت العالم، واتساع الفقه من حديث عن حرب أو ملك إلى تصوير ما كانت عليه الحياة في زمن ما بكل جوانبها. كما تطور كنهياً بتقديم تقنية جمع معلوماته، وتنوع مصادره ونوعية نقدها، وصولاً لمعرفة ما حدث على الحقيقة، مما يساعد في تفسير أكثر صحة.

(*) استاذ التاريخ بكلية الآداب والعلوم الاقتصادية، جامعة قطر

الفكر التاريخي

أما للتفسير فقد زاد مع الزمن علما بالأحداث، وكلما اقترب من أليمانا ازداد القرب الذي يرمض منه علوا . وتأثر ببيئته الثقافية فربما وتربعا ونشأ، فالفرضية أصبحت من أخلاق العالم والباحث . وعلى الرغم من صغريتها في التاريخ ميموما، وفي تفسيره خصوصيا . لمسر الفعل بين الذات والموضوع، إلا أن المسير نحوها قدما وجد ما يسره ليعد أكثر ما يعالجه التفسير في ميدان التاريخ المتسع هذه، إذ لم يعد اهتمامه فاصرا على أحداث قبيله أو موطنه، بل جعله الموضوع أحيانا للتطرح لتفسير أحداث العالم كله . كما تنوع المفسرون للتاريخ فلم يحدوا يقتصرين على المؤرخ، بل ما أغلته به بيئته من قاعدة ثقافية مريضة، بل تعدى الأمر إلى آخرين موزعين في اختصاصات متعددة والوجهات متباينة واهتمامات متباينة، فصار منهم الجغرافي وعالم الطبيعة والحل النفسي والفيلسوف . وقد طغى هؤلاء على هذا الميدان حتى كادوا يستأثرون به كله، ووصل الأمر بأحدهم إلى عدم الحاجز بين التاريخ والفلسفة، واعتباره علميا للفلسفة بالامتياز .

انعكست التطورات سابقة الذكر على طبيعة التفسيرات وأتباعها ومذاهبها . عزز البعض السبب إلى الله . بينما عززها البعض للإنسان بكل نوازعه الخيرة منها والشريرة أو إلى الطبيعة عناصرها المختلفة، أو إلى المجتمع . وكانت مثل عدم الأسباب تساق ممررة أو مركبة، ثم تزايد مع الزمن ظهور من رأى تشابها بين الحوادث وفلسفها فصارون يحكم مسيرتها، وما لحظ به من تطورات وفهومات تؤدي إلى التفسير **أنها عند البعض** **والتي تعدها** **عد البعض الآخر**، أو أنها تشير على مسار دائري بحيث تعود إلى النقطة التي بدأت منها، أو أنها تشير إلى نقطة نهاية . واعتبر هؤلاء الآخرون أن اكتشاف القانون الناطم لحدوث الأشياء لا يحقق غاية البحث عن الحقيقة، أمارة للحقيقة وحدها، بل يقدم قائمة علمية تضع الإنسان في موقع المتحكم في فهم وتفسير أحداث الحاضر، وربما تشكيل المستقبل كما يريد ويرغب .

التفسير الذاتي في الفكرة اللاسبكية

هي المذبة طيلة عصور اليونان والرومان، وكان القسم المشترك بين الطرفين هو نسبة الأعمال النظرية للإنسان وتفسير الأحداث بأسباب إنسانية، لكنهما اختلفا بسبب اختلاف الظروف في مدى الإطار

التاريخي، فكان التاريخ عند اليونان في أغلبية تاريخ حدث كبير، بينما تجاوز الرومان هذا الإطار إلى فترات أطول، وعلى مسار الأحداث أوسع .

هذا اليونان

منذ تصوير الناظم عبر الأسطورة عزز هوميروس (القرن التاسع ق.م.) سبب حرب طروادة إلى سوء تقدير باريس والرجية في الانتقام لدى هيرا وإثينا . أما هيرودوتس (484-425 ق.م.)

تركز كل الأسباب في شخصية الملك الفارسي ونوازمه الشخصية من طموح إلى جعل الشمس لا تخب من ممتلكاته إلى طمع بشرة اليونان، إلى الرغبة في الانتقام من أثينا لمساعدتها الأيونيين على الثورة ضده. ثم إلى تحريض الساميين بالسوء في بلاده. واحتيال النجميين عليه بتسوير النصر حاصلا، كما فعل النجوم. وعلى الرغم من الفارق في مدى صحة الوقائع بين هيرودوتس وهيرودولس إلا أن الاثنين يلتقيان في معالجة الحدث كرواية درامية لمواطن أبطالها المتصاعدة.

أما توكيدي بنيس (160 - ما بعد 100 ق.م.) في حروب البيلوبونيز بين أثينا واسبارطة فلم تعد الأسباب الإنسانية منبثقة من فرد مثل وإنما من مجتمعات مدن صحرها طلب القوة للسيطرة على الآخرين. استلكتها أثينا وتزعمت دول اليونان ضد الفرس وتكونها الأقوى حوت التحالف الطوعي إلى سيطرة بالإكراه. وأدى خوف اسبارطة من هيمنة أثينا عليها إلى الحرب. بهذا كان طلب القوة والسلطة سببا للحرب. كما أن القوة عند تعدد شكل السلام العادل الذي يتحقق عندما يقبل الضعيف بما يمنحه إياه القوي من شروط. إضافة لذلك ميز توكيدي بنيس بين أسباب مباشرة أو طارئة، وهي الشرارة التي انطلقت منها الحرب وتصلت في تدخل كل من اسبارطة وأثينا في الحرب بين كورنثوس وكورسييرا، وبين الأسباب الأساسية وهي سوابق الحدث الكبير وهو الحرب، وما دفع هذه السوابق كلها المعنى السيادة على الآخرين.

هذه الهبة

خطا التفسير التاريخي في هذه العثرة خطوة مهيبة من خلال بوليبيوس وعلى شخصية هذا الواقع إذ كان من الرومان اليونان لديها (118-70 ق.م.) الذي عاش واقعا انهارت فيه اليونان - سياسيا على الأقل - بينما كان نجم روما في صعود. تغذى فكره بشافة بلاده اليونان من فلسفة وتاريخ. وشغلته على ما يبدو إشكالية: لماذا سقطت دول اليونان، ولماذا سمحت روما؟ وهل يمكنها تقادي السقوط؟

نقل بوليبيوس من الفلسفة اليونانية تصور الزمان دائرة تعود إلى نقطة بدايتها. وفكرة أفلاطون انتأمية حول الدولة التي تدور عبر دائرة الزمن من حكم لكوك الفلاسفة إلى الطفولة، وخرج نظرية الدورات التاريخية التي ستأثر على تفسير التاريخ بأشكال مختلفة حتى القرن العشرين.

١ - فيام الملك: يصل إليه الناس على مراحل بدءا من الوحشية حيث يتجمع الناس كقطيع يدفعهم الضيف إلى الخضوع لأقواهم وأكثرهم قسوة. وتكون النتيجة «الاستبداد». وعندما تتولد الروابط الاجتماعية من عائلية وغيرها، وتظهر تصورات الواجب والعدالة، يقوم أول شكل من أشكال التقدم وهو «الملك». حيث يقوم الملك محل المستبد. يكون في أول أمره جليما

الفكر القديم

للقيم الطهوية التي ظهرت، وإضافة لها منحلياً بالشعاعة فيهمي الناس- تصبح طاعة الناس له مبنية على الخلل لأنه يحش مثل رعاياه، ثم يفسد هذا النظام ليحل محله المطلق عندما يتدخل خلفاء أنهم متفوقون، ويتفلسفون في العنف، ويفرقون في الترفه، مما يثير معارضة لثقافتهم ولطريقتهم، فيتحول النظام إلى الأرستقراطية.

٢ - الأرستقراطية: يطرح الناس القادة الذين أطاحوا بالثاغية، ويقوم هؤلاء بإحلال مصلحة الجماعة نجما هاديا لهم، ويفسد هذا النظام بعد أجيال قليلة، فيتحول الحكم إلى «أوليغارشية» حيث يثير الأرستقراطيون الحكم سلطتهم حتى أنهم يستغلونها بفساد وجشع مما يحول النظام إلى الديمقراطية.

٣ - الديمقراطية: يحكم فيها أولئك الذين حركتهم للمصلحة العامة وقضوا على حكم الطفلة ويقيمون حكم المساواة والحرية، لكن الأجيال التالية التي فاضتها المماناة زمن الأوليغارشية لا تقدر فهم المساواة والحرية فيفسد النظام- يصبح الحكم لا مبدئين ويعتمدون على الفولاء الذين اعتادوا على تلبية حشهم على الدوام ويسببون وراء كل من يهدمهم بمنهم المزيد، مما يؤدي إلى نشي الديمقراطية وانتشار العنف الذي يعيد لعودة الاستبداد لفرض النظام، أي يعود الأمر إلى بداية الدائرة.

يلجج بوليبوس منحا إلى إمكانية تعديل البشر لهذا الخط بالاستفادة من الشجيرة التاريخية- فقد حاد الرومان في خطائهم بأن افترضوا أن نظامهم يتوازن بين الفئات الحاكمة الثلاث وجماعها تعمل معا لا على التماثل في نظام روما المعاصرة، فالملكية تعمل بالفاصل والأرستقراطية هي مجلس الشيوخ Senate والديمقراطية هي المجالس الشعبية- ومع ذلك بدأ بوليبوس يهر واقف من متاعه روما تجاه المصير المحتوم والعودة إلى بداية الدائرة، أي أن التعديل في خطوات المسار ممكن لكن التحا من طوق المسار العلم بين بداية ونهاية أمر مشكوك فيه، إذ من الممكن أن الأزهار وما يتبعه من شيوخ الإقبال على التعم والتماثل في الثروات يؤدي إلى اشتعال نار الشرط لدى الموم ويحدهم دراسة للديمقراطيين الذين يفسدونهم وتحتفي الفضائل القديمة ويفسد الزعماء^(٢٧).

التفسير الأوسني للتاريخ في العصور الوسطى

لتغير طبيعة التاريخ وبالتالي تفسيراته المتتالية في المصير الكلاسيكي لتحل محلها وفسود أفكار القديس أوغسطين (٢٥١ - ٤٣٠م) المبينة على العقيدة المسيحية. فالزمن لم يعد مكررا، وإنما

أصبح أحادي البعد متطرا متناكبا لا رجعة فيه، ويعتد من نزول آدم عليه السلام حتى يوم القيامة عندما يعود الخلق إلى السماء- وقد خلق الله الزمن وخلق معه العالم في ستة أيام

وأولاً في اليوم السابع. وبدلاً من تقسيم الزمن إلى دورات كما فعل الكلاسيكيون قسمه أومسطون إلى ستة عصور متتالية على نحو يرمز لأيام الخلق الستة.

من آدم إلى نوح، من نوح إلى إبراهيم - من إبراهيم إلى داود - الأسر البابلي - من الأسر البابلي إلى تجسد المسيح - من التجسد إلى العصر الحاضر - وسينتهي عصر سابع يرتاح خلاله الخلق في رحاب الله. وانشغل البعض في حساب العالم بالسنين، فعملوه ستة آلاف سنة مثل أيام الخلق التي يعادل كل واحد منها ألف سنة. منذ ذلك الوقت وحتى الآن تروج تبيّئات عن نهاية العالم، كانت سنة ٥٠٠م متوقعة وبمديها سنة ١٠٠٠م تكوّنت هذه نهاية سنة ٢٠٠٠م^(٣).

لا نجد فيما دونه مؤرخو العصور الوسطى سواء في المرويات أو الحواريات عرضاً لتاريخ أحداث مثالية، بحيث تحتوي ضمنها على أدنى درجات المسيحية لتكون السابقة مؤثرة في اللاحقة. وأبعد من هذا لديهم ذكر سبب أو نتيجة أو إشارة لقوة دينية تسبق الأحداث أو توجهها، لأن إرادة الله هي التي تحكم الحوادث الإنسانية. وحسب قول أومسطون: «شؤون التاريخ الأرضي يتولاها الله كما يشاء» وليس في الإيمان مطلقاً الاعتقاد بأنه ترك معاملة البشر، خارج قوانين العناية، فإن الممالك البشرية تقوم بفضل العناية فهي لم توجد اعتباطاً ولا بحكم الضرورات وإنما هي نتاج تربية الله».

وخلافاً لما اعتقده الكلاسيكيون المؤرخون بأن دور التاريخ الإنساني حيث تسود هي كل دورة قيم معينة على الناس. رأى أومسطون (٦٥٤-٧٥٤) أن الناس ينقسمون في عيشهم إلى فئتين قد تعيشان في الزمن نفسه معنبراً أنه ليس هناك أكثر من نوعين من المجتمع البشري نستطيع بالحق أن نسميهما مدنيّين، النوع الأول يتكون ممن يرغبون في العيش حسب الجسد والطمع وهذه هي المدينة الأرضية وفيها الذين لا يعيشون إلا وفق الإنسان. والثانية هي المدينة السماوية وهي للذين يعيشون وفقاً لله. المدينة الأرضية (التي يسميها البعض مدينة الشيطان) تقوم على حب الذات. وفيها يعيش الأمراء والأمم الذين تخضعهم المدينة والسلطان بالكرياء والسلطة والقوة. وما يفرحها هو الخير الذي تأتي به هذه الأشياء، وهو ليس من النوع الذي ينجي المخلصين له من كل ما يعلأ نفوسهم من محن. وكثيراً ما تنقسم هذه المدينة على نفسها بفعل المنازعات والحروب فضلاً عن أنواع التصر الذي يفرحها والذي يكون مدمراً للنفس وقصير الأمد. والمدينة الأرضية ليست بخالدة. أما المدينة السماوية فتستقر على حب الله. وفيها يندم الأمراء وعباةهم بعضهم بعضاً في رحاب المحبة. إذ الرعية مطيعة في حين يشغل الأمراء عقولهم بالتفكير من أجل الجميع. ولدهو المدينة السماوية هي أشاء إقامتها القصيرة على ظهر الأرض مواطنين من جميع الأمم وتجمع مجتمعاً من جميع الفئات دون تحقيق حول التفاوت في الأخلاق والشرائع والنظم التي يحفظ بها السلام في الأرض ويصان^(٤).

الفكر التاريخي

على الرغم من ذلك فإن التمسك العام لعيش البشر على الأرض ينبغي أن نحو الأسفل، بل نحو الأدنى ونحو القسود، لأن الله عندما خلق الخلق خلقه على الكمال وينطبق إليه القسود تدريجياً. وبهذا يلتقي التصور المسيحي مع التصور الكلاسيكي مع الاختلاف في مصدر القسود - إذ اعتقد الفلاسفة أن الإنسان عاش أولاً في عصر ذهبي مبارك، عندما كانت الأرض مسطحة في عطاياها، والحياة أبهى والناس أنقياء أطيافاً ونسوة في حاجة إلى الكدح - ومنذ تلك الأيام تنحى القسود في المجتمع فانهدر إلى عصر ذهبي ليصل إلى عصر حديدي.

التفسير التاريخي في الحضارة العربية الإسلامية

على الرغم من معاصرة الحضارة العربية الإسلامية الوسيطة إلا أن الوضع بالنسبة للتاريخ والتفسير، كما هي الحال في الحياة الفكرية، كان مختلفاً إلى حد الشاغل. ولعل السبب كامن في اختلاف المناخ الثقافي.

في أوروبا كنيسة مسيطرة حدث المعرفة بالكتاب المقدس وكلمات آباء الكنيسة، وحصرت الفكر ضمن أسوار، وبين بلاد إسلامية يدعوها الدين إلى التفكير والتأمل والعلم.

صحيح أنه ظهر بين المسلمين تيار **الجبرية** الذي ينفي نسبة الأعمال والأحداث للإنسان إلى حد القول بأن نسبة الأعمال للإنسان فيما يتناول ويرى يجب أن تنجم لا على سبيل تقرير حقيقة وإنما على سبيل الجواز. **نسبة الجبري للمبدأ والتماثل** **للمتساويين** **وإنما كَوَّنَ** هذا الأرضية التي قام عليها ما سمي بعلم اللازم والعبدان وهو مضرة ما سيكون في مستقبل الزمان، وهو أمر يصح مقبولاً لدى البعض باعتباره أن الأحداث تحدث وحدث بترتيب إلهي مسبق، وبالتالي يمكن أن يكون هناك أناس وهبوا الضمير على كشفها - ومع ذلك تطور التاريخ ضمن هذا المناخ أو ركب التوافقات على نسق متتابع منذ بدء الخليقة وحتى عصر المؤلف مما يقدم أرضية أولية للسياسة. وارتقى التفسير للتاريخ أكثر وظهر التباين حسب التوجه الفكري للتفسير. نعتش على مثل معبر عن ذلك في القرن الحادي عشر الميلادي، الخامس الهجري في تصور ثلاثة من المفكرين الأندلسيين الطائفة ليهودي الدويلات الأندلسية أمام الغزو المسيحي الإسلامي. فإن حزم الفقيه يرى سبباً دينياً لغزو الأندلس وخسارة المسلمين لها لأنها عند التفتح لم تقدم تقسيمها شرعياً، بل تعد الحكم فيها بأن لكل يد ما أخذته وبهذا فهي حرام لابد أن ينهب. أما الطوطوش صاحب كتاب سراج القوائد فكان يرى أن العامل الحاسم في التغيرات السياسية هو صلافة وياس القوة العسكرية⁽¹⁾. وقد استلهم من واقع التشوؤم السياسي في عصره وقيام فئة من الرجال ذوي الهوى بإزالة دولة والتحول محلها. أما ابن حبان فهو مؤرخ درس بعقل تاريخ الأندلس فطال الوضع بقضاء القضية (الملوك والمجاهدين) وهم المرجمون للناس - وذلك في إطار حكم عام مطرد على الناس والحاضر واحتمال المستقبل، إذ يقول: «ولم تزال أمة الناس منذ خلقوا في صنفين منهم هم كالفلاح

فيهم: الأمراء والملوك... يصلحهم يصلحون وبفسادهم يردون». وقد حسن الله سبحانه هذا القول الذي نحن فيه من العوجاج هذه المصنفون لدينا بما لا كفاء له ولا عقل... فما القول في أرض ضد ملحقها الذي هو الصلح لجميع أمثليها؟ هل هي إلا مشقة على يولها واستئصالها، ووصل وفي التفسير التاريخي لدى العرب المسلمين بالمعنى لاكتشاف قانون أو قاعدة عامة نافذة لتطور التاريخي لتدفع فيها متطورة من التسيبات جغرافية وسياسية وسكولوجية- وتسير وفقاً لها عملية تطور كل المجتمعات.

هذه المرحلة من تطور

وأي ابن خلدون أن تطور المجتمع يمر بمرحلتين أساسيتين وضمن كل مرحلة تحدث تطورات بشكل دائم كل منها يؤسس لما بعده ويضم بسعات في جميع نواحي الحياة. طور البداوة والعصبة: يكون فيه المجتمع بدوياً. والبداوة هي الأصل لكنها في المفهوم الحضري لا تعني فقط القتل والربح وإنما عدم سكنى المدن مثل سكان الريف والحيث. ويكون الناس فيها صفات مميزة من خير وشجاعة وتوجه فكري يعتمد على الشعر. وتربط الجميع رابطة العصبية، التي تعمل عليها على مشروبات عصبية داخل القبيلة ليعلن مثلاً تقوم فيها العصبية الأقوى بالسيطرة على غيرها من العصبية فتتولى ويزداد سلطانها فتسيطر عليها. ونشأ عند ذلك الملك الذي يتبعه طائفة من العصبية ويزداد عدد أطرافها. كما تزداد قوة عوامل أساسية أهمها الدين لكن كالمسألة التي العصبية لأنه حتى الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم.

الملك والحضارة: من خلاله تمر الدولة بتمسك أطوار أيضاً ويحدد كل منها طبقاً الصفة الخلق والطبع الذي يغلب على أهلها. الأول هو طور الظفر وهو الذروة في حياتها، هي التطور الثاني توجه فيه قوة الدولة ضد فريق من أصعابها يفرض الأفراد بالسلطة ومركزتها، وما أن يتحقق هذا حتى تدخل الدولة طورها الثالث التي تثبت فيه سيطرتها وتتجلى عظمتها على شكل قوة وعمارة وفنون. تبدأ قوة الدولة بالتلاشي في التطور الرابع فقل داتها والعسلها بالانكفاء والرخا الذاتي. وتشتد خطورة ضعف الدولة في التطور الخامس المتميز بالتهجير والإسراف في البلاط الذي يستهلك كل الموارد على حساب نفقات الجيش. وكذلك بعد كل ما يبقى من آثار العصبية.

تستغرق هذه الأطوار أربعة أجيال أي مئة وعشرين سنة وهو عمر الدولة. فالجيل الأول يبقى على طاق البداوة وحشونتها قوياً. والجيل الثاني انتقل من الشطط إلى الترفه ومن الاشتراك في الجهد إلى انفراد الواحد به وكسل اليافعين عن السعي فيه، فتتكسر لديه حدة العصبية وفولها، ومع ذلك يبقى لديه شيء مما أدركه وشاهده من الجيل الأول من السعي إلى

أهل التاريخ

المجد والدفاعية والحماسة. مع الرجاء بعودة الأحوال إلى ما كانت عليه في الجيل الأول. أما الجيل الثالث فتبدو البداوة بالنسبة له كأنها لم تكن ويقتطع حلالة العز والمصيبة وملكة الشعر وتتهلر قوتهم بالترف ونمومة العيش حتى يصبغوا عباءا على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للدفاع عنهم.

ويحتاج صاحب الدولة إلى الاستظهار بسواهم من أهل الدولة حتى تظروا الدولة لحساب أصحاب مصيبة جديدة بدوية قوية، وثمما دورة ملك أخرى^(١).

أهل الدولة كيان في الفكر الحديث

اعتبر ابن خلدون لدى الدارسين ثم من هرب أحد كبار الرواد على سميد الفكر الإنساني. فقد وجدوا في مقدمته التي وضعها لتكتابه التاريخي «المعبر» إرغاصات ومقدمات واعتكرا لطوم وتيارات فكرية سادت في أوروبا منذ القرن الثامن عشر وحتى اليوم. اعتبره البعض مؤسس علم الاجتماع قبل الوضت كونت، وفي التفسير التاريخي اعتبر التاريخ علما مهيما عن الرواية قبل باتيستا ليكو. وتظهر لديه أفكار أساسية عن المادية التاريخية قبل ماركس وانغلز، وعالج قضية التطور في التاريخ بدمج ديالكتيكي قبل هيجل. وما دعنا بصدد تفسير التاريخ فلهم هو

ARCHIVE

أهل الدولة والمادية التاريخية

اعتبر ابن خلدون أساس الحياة الاجتماعية هو النشاط الإنتاجي المشترك بهدفلبية احتياجاتهم المادية التي تكفل لهم البقاء فيقول: «العمران هو الضالكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشيرة واقتضاء الحاجات لما في طباع الناس من الضالكن على العيش. ويعرف «وإذا تقديم العيش فلأن العيش ضروري وطبيعي» «إن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبطلانها إلا بالفناء» إلا أن قدرة الواحد من البشر ضامرة عن تعصيل حاجته من الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه. «فلابد من اجتماع الطور الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم». والفكرة الثانية في المادية هي اعتباره أن الأولوية للحياة المادية تعصيل الحياة الروحية وبالتحديد النشاط العلمي بقوله: «وإذا تقديم العيش فلأن العيش ضروري طبيعي. ولعلم العلم كمالي أو حاجي. والطبيعي أقدم من الكمالي». ومثل هذه الفكرة اعتبرها الفيلز سمة أساسية من سمات ما كتشفه ماركس وهي «ذلك الواقعة البسيطة الملمية تحت الطبقات الاجتماعية وهي أن الناس مضطرون في المقام الأول أن يأكلوا ويشربوا ويملكون مسكنا ويلبسون قبل أن يكونوا في حالة الاستئصال بالمسابقة والعلم والفن والمدن... الخ».

ومقولة ثالثة في هذا المجال تشمل بأن مراحل تطور المجتمع لديه واختلاف أنماط تواجده المجتمعية الأخلاقية والعلمانية وتقسيمه الناس والعلوم والفنون والعمران خلاله تتبع من اختلاف كيفية إنتاجهم لما تكون به الحياة وذلك بقوله بأعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلهم من العيش.

وبهذا يصير بالتقريب شديد عن فكرة أساسية في المادية التاريخية، وهي أن تطور المجتمعات الاقتصادية يقود تطور الحضارة بمرحلة، لأنها تكون ما يسمى بالبناء الأساسي أو التحتي، ويحكم ما فوقه من بناء كالأخلاق والتقاليد والعادات والفكر والفن^(٢١).

أساليب المعالجة الجبليّة الديالكتيكية عند ابن خلدون

يعرض ابن خلدون لأوضاع الناس في المراحل المختلفة في العمران من بدوي إلى حضري بشكل حركي لا بشكل ساكن منسجماً مع ما يقوله من وجود تطور مستمر، إن أحوال العالم والأمم وهوالدعم ونحلهم لا تدوم على وقيرة واحدة ومتناهية مستقر، وإنما هي اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال... ويصور تفاصيل هذا التطور الدائم على القواعد نفسها في جدلية هيكل منها التأثير التبادل للعناصر الموجودة في العالم، وهي حديث ابن خلدون عن المجتمع البدوي المحتوي على عناصر متعددة منها البيئة الصحراوية والقتل والعيش كقبائل بربرية في البرام تواجد فيها العصبية وتتمتعون بالشجاعة، وهذه العناصر ترتبط ببعضها بعضاً وتبادل التأثير، فالتقل بتأثير بالبيئة الصحراوية، والتماسك والشجاعة يرتبطان بعدم التركيز للأمان وراء الأسوار، وضرورة البناء وعدم تعداد دائم للحرب.

وفكرة أخرى من الطريقة نفسها وهي التطور من خلال صراع الأعداء نجد أمثلة كثيرة عليها عند ابن خلدون، فالمقبلة بعصبيتها المشتركة التي تفرض مساواة في صفوفها تؤسس دولة يصبح فيها شيوخها ملكاً، وعندما يحاول ترسيخ سلطانه يجعل الشيوخ الآخرين للساويين له تابعين مما يحدث تمايزاً بين سيد واتباع وتزول العصبية، وهكذا تؤدي العصبية إلى الملك وهو نقيضها فيحدث الصراع وتزول العصبية، ومثل آخر نجد سلسلة متتابعة من التناقضات التي يخلق حل واحد منها تناقضاً آخر... ويتجلى هذا في وضع الملك الذي يحاول ترسيخ سلطانه بتجديد مرتزقة مما يترتب عليه ثقلات يحصل عليها برفع الضرائب، لكن رفعها يؤدي لضعف الحياة الاقتصادية وبالتالي دخل الملك وإضعافه فيعوض ذلك برفع الخمر للضرائب مما يؤدي إلى بؤس ولقمة وقلاقل مستوحى بدورها تجديد مرتزقة جديد لقمعها وينبغي أن يدفع لهم من ضرائب جديدة تقضي بدورها إلى قلاقل جديدة، وهكذا دواليك... أعداء تتعاضد ويؤدي تضاربها إلى تطور مستمر^(٢٢).

الابتكار والجدالة عند ابن خلدون

ما سلف من القول يثبت أن ابن خلدون ابتكر وسبق غيره ولم يكن امتلاء أجوف عندما عبر عن ابتكاره لعلم وفكر بقوله: «وسلكت في تراثيه وتبويبه مسلكا غربيا اخترعته من بين الناس مذهبيا عجميا وطريقة مبتكرة وأسلوبا». وإذا كانت طريقته مسار التطور الدائري أو الدوري الذي قال به له ما يشابهه في الثقافة الكلاسيكية التي سبقته إلا أنه مختلف عنها جذريا في كل النواحي.

كانت نظريته من منظور مختلف عن منظور الكلاسيكيين لأنهم نظروا للمجتمع على أنه مجتمع سياسي في المقام الأول. أما ابن خلدون فقد عالج المجتمع على أنه مجتمع جماعات عمل تهدف في المقام الأول إلى تلبية احتياجات أفرادها المادية في المقام الأول. كانت مشكلات ابن خلدون تبدو وكأنها أحكام عامة مستخلصة من ماضي وحاضر مجتمعه الإسلامي بدليل استشهاده بأحكمة مستقلة منه.

وأخيرا يتميز ابن خلدون بمن سبقوه ولحقوه في تفسير التاريخ وفلسفته الذين كانوا بمعزل عن الدين أو هي ضدام معه. بينما جاءت أحكام ابن خلدون في إطاره بدليل تكراره في آخر الحديث عن الأحكام التي توصل إليها العبارة «هذه سنة الله في خلقه». وربما أوحى بالفتناب فيها إلى أن الله سبحانه وضع صنفا لها فخلقته سواء كانت طبيعة أم بشرا، وما عمله هو إلا اكتشاف هذه السنن في تدين البشر.

التفسير التاريخي في أوروبا من النهضة حتى القرن التاسع عشر

حكم لتفسير التاريخ في هذه الفترة طريقتا الحركة الفكرية العامة المتعلقة من أسر فكر الكنيسة واتهمائها في تشكيل فكر جديد بدليل قد لا يمتنع التماثل والاتفاق بقدر ما تهمه الحقيقة ومصطفة الإنسان

كسرد ومجتمع. ومن هذه الحركة العامة شهد التاريخ انطلاقا مهما. إلا شطط بعد ما لم يعد الكتاب المقدس وتوجهات الكنيسة ونظرياتها للماضي مرجعية البحث عن طبيعة التاريخ وفائدته وقيمة المعرفة التاريخية ومدى فائدتها وإطار التاريخ الزمني والمكاني والقوى المحركة له.

التأويلات لتفسير في القرن التاسع عشر

لعب مركزان هكزيان في أوروبا الدورين الرئيسيين في هذا المجال هما إيطاليا وفرنسا. في إيطاليا شهد الحركة الإنسانية كان التوجه الفكري الطائفي إعادة الاعتبار إلى الحياة الدينية ونيت فكرة أن الدنيا وادي صراع بين الهد والكمد. وفي هذا الإطار من تمجيد العقل الإنساني وجدوا ضالعتهم في العودة إلى الفكر الكلاسيكي الذي ينحو هذا النحو. وربما أثر الإطار

السياسي الذي عاشوا فيه وهو دول مدن فطنت عليهم حب الوطن، واتجه الدارسون لدراسة التاريخ في هذا الإطار حيث يبرز منهم ميكافيللي (١٤٦٩ - ١٥٢٠م) الذي عمل في خدمة أمراء فلورنسا، تجلت نظريته للتاريخ وتفسيره في كتاب «الأمر والأخذ» حيث عزا الأعمال كالإنسانيين للإنسان، ولكنه خالفهم في نسبتها للإنسان في المجتمع أو للشخصية الجماعية في الوطن لا للإنسان الفرد. وفي هذا المجال هاجم تجميع الكنيسة للرجال التواضعيين المتوازين المستقرين في التأمل لا الرجال العاملين الناشطين بفعالية، ولذلك فضل الجمهورية الرومانية الوثنية على وضع إيطاليا في ظل المسيحية. أما حول الفكر الإنساني عبر التاريخ فهاجمهم من بولسيوس فكرة التطور الموري أو الفارثي وإن رأى أنه بإمكان الإنسان التحكم لحد ما في هذا المسار بطريقة الحصول على السلطة وإثباته أصداها بالاستفادة من تجربة التاريخ، لأن الناس لا يفتخرون في جوهر طبيعتهم في كل العصور. وهذا ما سيساعد في الحاضر والمستقبل الإنسان على إقامة تكوينات سياسية أكبر حجما وأطول عمرا. لكن طموح الإنسان الذي لا يعرف حدودا تعابيه كثير من القوى وتضع حدودا لما يمكن له أن يحقق وخاصة الفكر والحظ، وبهذا يكون ميكافيللي قاسرا في الحد الكلي للتاريخ لكن منظوره الزماني كان ثلاثيا: الماضي والمستقبل من موقع الحاضر^{١٢٩}.

وجد هذا الاندفاع المجد لتقديم **الرافض القوسيط** والكنيسة كإسما لحماحه في فرنسا، كما بعثه جان بودان Bodin (١٥٣٠ - ١٥٩٦م) الذي فضل المجرية التشريعية على واقع العالم هناك، الفتن ويوصل إلى مقارنته بالإنسان، والحقبة بالنظر والإنسان الذي يسير حياته في إطار مجتمعه، وعلى الرغم من أن معرفة أعماله غير ممكنة بالكامل وبشكل دقيق إلا أنها مفيدة على الرغم من محدوديتها لأنها تعلم الإنسان الحكمة ومن أكثر المعارف فائدة. وإذا نحا بودان منحى الإنسانيين في إعادة الاعتبار للماضي، إلا أنه لم يقبله كله كحقيقة، بل نقد الفكرة القائلة فيه عن تطور وتغير نحو الأسوأ، نافيا وجود عصر ذهبي باعتبارها وهما كالوهم الذي يثاب البحارة عندما يغابون ميتاعهم ويصبحون في لجة البحر وتبدو لهم أعالي منازلهم عند خط الأفق فيظنونها قد ارتفعت إلى السماء. ورأى أن عصره أفضل من ذلك العصر حيث كان أحد أبطاله هيراقليس كبير فراسنة. ويضع بودان تصورا لتاريخ عام للبشر بدلا للإطار الزمني، ووجد في تعاقب إمبراطوريات قد تكون اللاحقة أفضل أو أسوأ من السابقات، لكنه لم يتحدث عن تطور كامل بل اكتفى بالمقارنة بين عصرين متباينين، إلا أنه حاول البحث عن أسباب تحكم الحوادث ووجدتها غير مطردة لاختلاف الناس الذين يمارسون أعمالهم واختلاف مؤسساتهم. لذلك كان لكل عاصمة أسبابها الخاصة. أما أنواع الأسباب المؤثرة فهي توازن السوائل في الإنسان والمناخ والوفع الجغرافي والتجوع^{١٣٠}.

التاريخ ونفسية في القرن الثامن عشر

وافق تجميع الحركة الإنسانية للمفاهيم الفكرية القديمة كمجموعة الفكر الإنساني إثارتهم في الوقت نفسه إلى الطبيعة الموثقة والمعبود لإبداعات العقل الإنساني. وهذا ما نفسه به مفكر القرن السابع

عشر الذين وجدوا في الأنماط الكلاسيكية مجرد نتاج للأمر في مرحلة من التاريخ الإنساني. وعلى الرغم من علمها إلا أنها ليست متفوقة على ما لديهم. فقد منعهم السهوية موضوعات أنبل ولديهم معرفة أوسع بحكم تأخرهم الزمني. وربما تثبتت هذه الفكرة لديهم بحكم الإنجازات الأدبية في الاكتشاف والاختراع. ومع ذلك بدأ القرن وخاصة بالنسبة للفكر الإنساني دون مرجعية مجمع عليها. ذهب الفكر الكندي وطاقت التشوك الأنماط القديمة وكذلك إمكانية العقل في الوصول إلى المعرفة الحقيقية، وقام كل من فرنسيس بيكون Bacon (1561 - 1626م) وروبنه ديكاوت Descart بينال المحاولات لإعادة بناء حيث المعرفة الإنسانية وخصصوا فيه مكانا لعمل الإنسان على الرغم من محدوديته. حيث إن الله يسمم ويرسم ويخلق ويحكم أحداث العالم عموما، ولكنه يعطي مجالا واسعا لصور الإنسان. وهي النقطة الأساسية المهمة للتاريخ. لكن يمكن التاريخ يختلف لدى الاثنين فطعن منيح بكون التجريب في استقراء الظواهر واستخراج أحكام عامة لا يتطابق مع التاريخ. وعلى المؤرخ جمع الوقائع أو مادة الأحداث، لا استقراء حكم عام أو بسيط. وإنما تنفذها للشعراء والفلاسفة كي يسلطوها منها رؤى عامة ودروسا أخلاقية. أما ديكاوت والد فلسفة العقل الذي أوسى الوضوح على شواطين ضمير الإنسان فقال إن استخراج البديهيات والمسلطات التي تبني عليها الحقيقة ممكنة في العالم المحسوس والملموس. أما عالم التاريخ حيث الأصوات والألوان والحب والكراهة والطمع فلا يمكن الوصول للحقيقة. فهناك تفرد للحوادث ولا يمكن استنتاج ضررها ووضع مقولة مسبقة لها والتنبؤ بحدوثها. بهذا طرد ديكاوت التاريخ من قاعة الفلسفة¹¹. وحرمة مما تقدمه من خطوط عامة يتوجه فيها الفكر.

نتجت الحيرة الفكرية التاجمة عن رفض الفكر الوسيط والشك بكفاية الفكر القديم والمحصن من بناء جديد بأجلى مظاهرها في الفكر التاريخي. وتضاربت الأفكار حول هل الترويات عن أحداث التاريخ حقيقية؟ إذا كانت حقيقية فهي كثيرة. كيف نختار الوهم؟ أوس التاريخ ضارا في التعليم لغير الناضجين وتغير الحكماء والزعماء لأن أحداث الدول وعمل الحكومات التي يتصممها قد تقصد طاعة الناس للحكامة

مع ذلك توقف البعض في إيطاليا عند أفكار ميكافيللي. مثل أنتوني Alenzi. إن في التاريخ من الحقائق ما يكفي لمعرفة الإنسان بخاصة من خلال أحداث الماضي. ويساعده

بذلك لوسم خط مسار حياته ويحدد خوفه من التغيير. واعتمد باتريزي Parizi ما اعتمد من كوكلافولي من وجود مسار دائري أو دائري للتاريخ. وإن حدد دوراته بشكل مختلف للتفسير ظاهرة قيام واستوط الدول مستعينة ببعض الآلهة عند المصريين القدماء واليونان. فقال إن العالم غريب مزيج ثم اعيد بناؤه. الأولى بالحروب والتجاسة والأوبئة والزلازل والطوفان والتفيران. تبعها فوضى لألف سنة. ثم أعاد الإله خلقه من جديد لتسير بدناميته الخاصة ريثما يتخطم من جديد.

ولعل الإنجاز الوحيد المعتمد فيما بعد هو التأكيد على مسار متصل للإنسانية وتنسجيه إلى مراحل متميزة. اعتمد الأساس الثلاثي للإنسانيين وهو: نور - ظلام - عودة النور. ثم تعدلت هذه التسمية خلال القرن السادس عشر باستبدال الظلام بالوسط. لكن الانسجام مع التوجه الفكري المعاصر وتعميق واقع أوروبا عن القديم أدى إلى التسميم المعتمد الذي سار. وهو قديم وبسيط وحديث. ولعل المفارقة أنه لم يأت من هيلسوف ولا من مؤرخ مشهور. وإنما هي كتاب لدوريس قبل سنة ١٧٠٠م ألفه كريستوفر ميللاروس^(٣١).

كما ظهر لدى فلاسفة إنجلترا اتجاه سمي الإنسان إلى الكمال. أما بواسطة الحكومة كما يقول توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٣٩) أو انطلاقاً من طبيعته الروحية كما يقول ليهننتز (١٦٦١ - ١٧١٩م). انطلق هوبز من تأكيد ديس اليوناني وترجم كتابه ليري أن الإنسان أُنْشِئ بطبعه لديه رغبة لا محدودة ولا تقطع بين الوقت في حيازة القوة. وهذا ما يجعل الإنسان عدوا للإنسان، مما يخرّب كامل الحياة الاقتصادية والفكرية. ويحصل الفشل والتفكك. بهيمنة حكومة تحمي كل واحد من الآخرين ومن الخارج مما يؤدي إلى سلاح الجميع ورفاهيتهم. أما ليهننتز فيرى أن الأفراد كذاتيات روحية مستقلة عن بعضها داخل مجموع الوجود. والذاتيات الروحية لها نشاط فطري أو تلقائي وحرية فتكافح للوصول إلى الكمال.

التفسير التاريخي ١٧٠٠ - ١٨٨٠

ساد في هذه الفترة على غالبية المفكرين كفرع من فكر التنوير نظرية التقدم، التي لم تكن من صنع مفكر واحد وإنما أسهم فيها العديدون ولو أن كوشوروسية (١٧٤٢ - ١٧٩٤) قدم المسهم الأوفر.

تدور فكرتها المحورية على أن الإنسان على مر العصور وما تعاقب فيها عليه من استغراق واضطراب يسير إلى الأمام على درب التقدم نحو كمال متزايد. ولو بايقاع سطحي، لا باتجاه هدف روحي وإنما باتجاه كمال إنساني على الأرض.

انطلقت هذه من عدة مفولات: إن العالم خلق مرتباً منظماً نافعاً في جوهره، لذا فإن أي فساد فيه غير طبيعي ويمكن علاجه. والكائنشري كجزء من هذا العالم صالح بالأساس

وليس خاضعاً بالوراثة، يتوسع هذا الصلاح باطراد من خلال العقلانية الإنسانية، وكانت هاتين الصفتان موجودتين فيه حتى منذ الماضي السحيق وإن قوبلهما مؤقتاً الغرائز مع قوى البيئة الطبيعية، ويقدّر ما يتحور العقل يحصل تقدم. والعقل واحد في الجنس البشري بل هو العنصر الموحّد وليس الانحدار من آدم وحواء، وبالتالي فإن مصير البشرية واحد. وقد ساعدتهم على التوفيق بين هذا الاعتقاد وواقع العالم بما فيه من تفاوت في التقدم تطور مفهوم الحضارة (Civilization)، كان هذا مصطلحاً فضالياً متصلاً بالمعادلة ثم أخذ معناها في الدلالة على مرحلة تطور في حياة الإنسان لدى توريخو الفرنسي العام 1788⁽¹⁾. وبعد ذلك ظهر مطبوعاً سنة 1789، ليعني أولاً أسلوب حياة بالوقت والمعاد، وأخيراً، ثم تطور بدفع من هذا الاتجاه الإنساني ليعني طريقة الحياة ومنظومة العادات والقيم. وقد درس فولتير Voltaire (1694 - 1764) في كتاب له بعنوان: «مقالة عن أخلاق الأمم وروحها»، قدّم له مقدمة استخدم فيها لأول مرة مصطلح فلسفة التاريخ، الحضارات الصينية والهندية والفارسية والإسلامية بتعاطف وبن عدى إسماء كل منها في حضارة العالم عامة. وإذا بين فولتير أيضاً تفوق أوروبا، إلا أن أصحاب فكرة التقدم لم يجدوا في ذلك لتناقضاً مع قولهم بوحدة العقل البشري، فصرّوا التفوق الغربي هو تقدم المتأخر عندهم بينما ما زالت القوى المسادة للعقل من ديانات وقوانين وعادات قديمة قائمة تمنع إطلاق العقل السالو، فطوة للعقل عند الغربيين. ويتسحب هذا على المجتمعات المورّثة حيث العقلانية تتسحب أولاً في جدول القلة وتلكاً لغزوات لدى المصالحين التي قد شغل حيلها لا عقلانية فكراً وسلوكاً، لكن القلة للتورة العقلانية نسب قوانين ولتقدم حكومة صالحة لقود الجميع في طريق العقلانية التي تسود آخر الأمر.

نظر أصحاب نظرية التقدم إلى التاريخ الأوروبي المبكر على أنه تخلف، فلي أحسن الأحوال، أو كما كان عند الكلاسيكيين، يمثل طفولة الإنسان، أما في أسلوبها أو في العصور الوسطى كفترة جهل وغيبيات أوقفت مسيرة التقدم نحو تحرير العقل، ويصلح كبرهان ممتاز على أن التاريخ هو اعتراف الإنسان بأخطائه في الماضي.

تفاوتت درجة حماس الفلاسفة بهذه النظرية تجاه المستقبل والماضي، فأكثروهم حماسة وأوا أن الإنسانية ظلت عدة قرون والماضي فيها يقود الأفعال الإنسانية في الحاضر ويسهم بشكل كبير في صياغة الأمال للمستقبل، أما الآن فإن الأمور تجري في خط معاكس تماماً فلي المنظمات للمستقبل تحكم الحياة الحاضرة وتقدم التيار لتقدير الماضي.

دوافع التقدم ونقد

رأى توريخو أن نزعات الإنسانية انطلقت معيها في الماضي وفادت إلى الغيبيات والعشوائية، وما جرته من عاصفة حمل العقل بود للتكبد ذاته، وهذا عمل كدافع التقدم العقلانية، ثم قد هذا

الدافع دونه ولم يعد التقدم بحاجة إلى غيبيات أو سلاكة لتدفعه وعليه أن يعارب بقوة، ورأي كونودورسية أن زمنه نقطة العطف التاريخية وأنه بعد إمكان النظر طويلا استنتج أن الوسيلة الوحيدة للتقدم هو تسريع عملية التوزيع والمقتلة ليست سلطان العقل على مجال المجتمع. وقد يتبعه في الحال سلطان على الطبيعة. ويتأتى ذلك إذا نظمت العقلانية نفسها هي فكر شامل يكتسح كل المواقف في طريقها. وتتقدم بحضة ثابته وواقعة في طريق الحقيقة والفضيلة والسعادة. حول المسار الذي يتطهه التقدم والمؤثرات فيه أعطى مونتسكيو (Montesquieu 1689 - 1755) الأسباب الطبيعية من مناخ وأحوال جغرافية دورا مؤثرا، دون أن يوازن بين تأثيراتها المباشرة التي لابد منها وبين مختلف أنواع ردود الأفعال البشرية عليها. بينما أعطى آخرون قيمة كبرى للبيئة الإنسانية، فالتقدم العقلي وما يؤدي إليه من اختراعات كما هي الحال في طرق التواصل يسهم في زيادة المعرفة. وينمو معها العقل الذي يؤمن بدوره بميزة سياسية واجتماعية فتسود العقلانية والحرية المجتمع، ويتعاون هذا كله لإخراج اختراعات أكثر فأكثر وتقدم أكبر فأكبر، مما يعمش أو يقلل من دور العوامل الطبيعية.

وتباينت آراء الشركاء في النظرية حول شكل مسار التقدم، وآه أكثرهم حماسة كونودورسية⁽¹⁾ ذا الاتجاه واحد مستقيم إلى الأمام دائما، وقد يبطئ فيه أحيانا. أما تورغو فقد رأى أن المسار لولبي بمعنى أنه يتراجع بعد تقدم لكنه لا يعود إلى البداية بل إلى نقطة أعلى منها. فالإمبراطوريات تقوم وتُسقط، والشكل الحكومي يتماثل، والمجموع والفرد تكتشف وتستكمل. وكل بدوره قد يتراجع أو يتسارع. مع انتقال الشكل والظهور من بلد إلى آخر. أما كونديياك والميرت فشدداً عن مسار على شكل خطوات من الأسفل إلى الأعلى ثم نزول. فعلى خط مسار التاريخ توجد ذرى أو قمم عقب كلا منها فترة تيزير قد تكون ثقور. حتى لنبدو وكأنها الوضع الطبيعي الذي لا أثر فيه للعقل ولا القدول الرفيع. ورأي هولشبر هذا الرأي منسجما مع واقع التطور الإنساني فعدن العصر القديم كتبه تربية المصنوع الوسطى ثم عبوة التمدن في الحضارة الفرنسية زمن لويس الرابع عشر. لكن دي شامب ولوتر شككا في إمكانية التبدل بأي مسار حيث يمكن لمعركة حربية أن تغير مجرى الأحداث.

فجأة المسار ودور دراسة التأريخ في المساعدة عليه

هذا المسار للتقدم دائما يصل إلى غاية تمثل ذروة انتصار العقل وسعادته في المجتمع، وهي المرحلة العاشرة في تطوره. وكل زيادة في العقلانية تقدم زيادة معاشة هي سعادة الإنسان. فخلقت ظواهر

الأحداث طيلة التاريخ من قيام وسقوط دول والحروب بين الأمم تخضع حقيقة التقدم الثابت لعلوم الطبيعة والأخلاق، التي تهزم توأم الجهل والشر ونزوات الأفكار. ورأي أن غاية وصول

العقل إلى النمو قد حلت في فكره حيث الدروس العامة والرياضيات والفن الاجتماعي / علم الاجتماع، مما يؤمن التمسك التام لظروف الإنسان وثاقبه السعادة أيا... ويمكن للتاريخ أن يسهم في العملية، لكنه ليس التاريخ الذي يدرس دون غاية أو هدف ويكتفي بالتحقق من وقائع من خلال الوثائق ونقدها، وقد نعت مونتيكيو المؤرخين اللهمكين في هذه العملية بالجامعين وليس لديهم ما يقولونه هم، ويظهرهم قولتير دالسي كل ما حدث في الماضي حديثا بالمعرفة. فعلى التاريخ أن يضع هدفا له تعليم التتوير الثقافي ليصبح أحد أدوات التقدم الإنساني. إذ يعمل كمظهر من الفياوات أحيانا، فتاريخ المصور الوسطى يعرف بالناس ويعلمهم يعرفون بأخطاء الماضي، عندما يسمعون كل ما فيه من ضلالات وغيبيات، ويعمل أحيانا كمرشد كما فعل هو في كتابه تاريخ حياة شارل الثاني عشر، إذ يعلم الملوك إلى أي مدى يمكن لحكم سليم وخير أن يوصل الحكام لحد كبير⁽¹⁾.

الإنشائيون في نظرية التقدم

على الجانب الآخر كان فريق من الفكرين يشكك في هذه النظرية على درجات مختلفة إلى حد وصول البعض إلى نظرية أو صيغة عكسها، في مقدمتهم جان جاك روسو الذي أسف لتقدم العقلانية بمعزل عن قدرات الإنسان الأخرى النظرية وهي العاطفة. فمضى وقت طويل كان يعمل في عالم الطبيعة العقل والفضيلة والعاطفة، وحتى صيرورة حفظ لبقاء مجتمعين، فيقوى التعاون وتسمى الحياة الأخلاقية. وعندما ابتعد الإنسان عن الطبيعة تغيرت الأشياء، فعلت السلطة بكل أشكالها من ملكية ومرتبة محل التعاون وعاشت بمصالح الآخرين، مما جعل الإنسان يكتسب مظهرا خارجيا منافضا لفطرته الخيرة التي تكون ذلك الحقيقية فهو مزيف مظاهر مدح ذو رغبات شهيرة. كانت الثقافة نتاجا ومنتجا لهذا الابتعاد عن الخير والفطراء لأنها كلما تعاضلت بتطور العقل بمعزل عن الأجزاء الأخرى، كلما ضربت حذورها في الإثم والشو لا هي الفضيلة، لهذا فإن قصة الإنسان على مسار الزمن ليست التقدم بل هي قصة الانحطاط⁽²⁾.

أما التلاصقة القائدون الذين نظروا للإنسان كجزء من عالم الحيوان ولم أنه أكثر تعقيدا، كان على رأسهم لامبيرتية Moutet لا وهولياخ وهلفيتوس، فقالوا إن ما يحكم مسيرة الإنسان ليست سلسلة الأسباب التي تسبق من إرادة حرة أو حكمة أو فكرة التقدم ولتقدم العلوم وحتى الإله وفكرة الخلود، بل هناك مسار واحد هو الحاجة والرغبة في إشباعها. وإذا تم ذلك تحققت للإنسان السعادة، وهكذا يكون ملهدا بإمالات الطبيعة.

ومن منطلق آخر مختلف كليا بأسف الأساس الفكري الذي قامت عليه نظرية التقدم قال الاسكتلندي دافيد هيوم Hume كل النظام الفكري الذي نشأهه حولنا، كالمسببة على سبيل

المثال، هو في الحقيقة عادة لعقل الإنسان أكثر منه تعبيراً عن حقيقة واقعية، فلا فرضيات العلم ولا ما وراءية العقل يمكن قبولها على أنها تعكس الحقيقة. وكل الآراء التاريخية بما فيها نظرية التطور يمكن قبولها كأراء خاصة، وعلى الرغم من أنه نصح المؤرخين بالحذر من الاعتماد على المذهب التجريبي العلمي، ويعدم التطروح لمشروع واسع في التفسير. إلا أنه في الواقع كان يرى الطبيعة البشرية ثابتة ولا تتغير.

وهي ألتأيا جاء رد آخر لا يتفق مع نظرية التقدم في وحدة العقل الإنساني، وإن لم يحالها في قضية التطور إلى الأمام، ولعل ذلك في هررد (1711 - 1803) في كتابه «فكر حول فلسفة التاريخ». قال فيه إن مسيرة الإنسانية زحف إلى الأمام مكمل لما يحدث في عالم الطبيعة التي تدرجت على مراحل أدت في نهاية الأمر إلى الإنسان. وهذه الفروا بدورها تعتبر بداية لفروا أخرى من طراز عقلي. لكن البشر على هذا الدرب يتأثرون بالافناق والبيئة الطبيعية. ونتيجة لتباين البيئات يكون لأبناء كل بيئة طابعهم الخاص وهو ما يسمى بالطابع القومي. ويؤثر هذا الطابع في كل ما يقوم به مجموعهم. ولكل قوم مميزات كمال خاص بهم مستقل عن مظاهر الكمال لدى الأمم الأخرى⁽¹⁾.

فهم التفسيرات الكبرى للتاريخ

برز في هذه الفترة أعلاه فكر وضعوا بقررات عامة لتطور الإنساني مؤسسون أن كل الأمم في تطورها ككدة وأيا تدورها. إما على شكل دورات تعود فيها الأمم إلى الخلفه وإما أن تصل إلى نهاية سعيدة تصبح فيها

التطورات قصيرالمدى وضمن الوضع العام الذي وصلت إليه.

جيوفاي بيبسافيو Vico (1668 - 1744):

إيطالي بسط نظريته في كتابه «العلم الجديد في الطبيعة المشتركة بين الأمم». ورأى فيه البعض مؤسسا لفلسفة التاريخ. اعتبر أن الإنسان ليس مجرد عقل محض، وإنما عضوا في جماعة. وبما أن العلوم الطبيعية لا يمكن أن تفسر تاريخه، لذلك انطلق لتفسيرها من منطق جديد اعتبره علما وأنه مبتكر له⁽²⁾.

صالح أولا: دخول الإنسان بوابة الحضارة ليعمر بعدها في ثلاث مراحل: عصر الأكلية ثم عصر الأبطال وأخيرا عصر الرجال. ولكل مرحلة بنيتها الخاصة من ثقافية وسياسية واجتماعية وعكزية وأنها تسيرها الجماعي.

دخول الإنسان الحضارة: اعتمد فهو ما ورد في الكتاب المقدس من بداية الطوفان حتى الطوفان. ثم انتقل للحديث بعده عن تكوينهم لمجتمع لا يعقد اجتماعي كما يقول أصحاب

الفكر القديم

الذهب الطبيعي وإنما بفعل أحداث متتابعة سرورا بها - كانوا يعد الطوفان هاتمين على وجوههم كالضواري- فقدموا قدرتهم على الكلام، ويشيعون غرائزهم دون ضوابط، وعندما كانت الأرض تمتد لتساعدت منها أسيرة كثيفة أدت إلى أمطار عاصفة برعود وصواعق زعمت منها هذه الضواري، وموت بأول تجارب الشرف ويدات التأمل هي الكون، ونتيجة لذلك أقاموا الأعمدة الثلاثة التي يلي عليها المجتمع لنقل الحضارة، نظموا علاقاتهم الجنسية فنشأت مؤسسة الزواج والأسرة وبغوا مولاهم ونشأ عندهم الدين.

مرحلة الآلهة: هي مرحلة الطفولة في حياة الإنسانية، وتشغل عصور ما قبل التاريخ والثقافات البدائية، فيها تكون الرابطة الاجتماعية عائلية قائمة على أساس النسب، وتحدث الأحداث والتغيرات بفعل الآلهة والأرواح السيرة لقوى الطبيعة، وبملا الناس التقدير لها مع الرعب منها، أما الفكر فإليه الشعراء وأسماء يرد في تعبيرات بلاغية شعرية، ولا توجد في هذا العصر منونات للعوائد، وإنما قصص آلهة ومرويات شطوية، أما الحكم فهو ثيوقراطي حيث الحكم أو الملك الذي تقوم له سلالة المعبر عن إرادة الإله، أما على النطاق الاجتماعي، فالكثيرون إلهي والمعادت مبنية على الدين والتقوى، ومع ذلك تبقى الطبيعة الغالبة على الناس الشراسة والقسوة، وإن كانوا يحضرون لسلطة الآباء.

مرحلة الأبطال: وهي مرحلة المتولة في حياة الشعوب، حيث تحدث التفجرات بفعل الأبطال الشبه الآلهة، أما الحكم والإدارة فيكونا على الأسس القبلية ويحكم منهم الأقوى بعقل إلهي، إنما بموجب قانون يفرضه مشرعون بناء على الدين، ويظهر في هذه الفترة مؤسسو المدن حيث التفوذ فيها للمجموعات لا للفرد، أما المعادات فتعطب عليها الصرامة مع الالتزام بالمعاقب والتعاقب.

مرحلة الرجال: وهي مرحلة النضج والاكتمال في حياة المجتمع إذ تنسم بيئته في التأسيس على مقنضيات العدالة برؤية عقل ناضج، تقوم فيها الروابط الاجتماعية على أساس الصالح العام وأداء الواجب المدني طوعا، والرجال هم الذين يسيرون الأحداث ويكتشفون قواهم، مما يخلق الشكل في الأساطير المصانعة والأبطال، لذلك يعد تفسير الماضي ليصبح منسجما مع العقل المنطقي، وهو ما يسود أيضا في اللغة والفاهيم والتصورات، ويطبغ هذا يطالبه أيضا الأدب ليصبح نثرا ذا طابع فلسفي وعلميا مكتوبا بلغة وطنية، وتسجل أعمال الأبطال من الرجال وربما طال التسجيل أعمال العاديين منهم، وأما في مجال السياسة والحكم فالنضج هو مصدر السلطة وتقوم حكومات ديمقراطية، وإذا أخذت شكلا ملكيا يكون كساتر البشر ويتمس بالعقل والتواضع والخير، والالتزام بالشرعيات التي يسنها الرجال الثلاثة، وفي المعادات نزول الهالة المحيطة بالمقدسات ونشأ الملوكيات على الالتزام بمقنضيات الواجب الاجتماعي والوطني.

الانتهيار والعمود نحو البداية، لا تقوم المرحلة الأخيرة إلى الأبد، بل تتهاوى بفعل التوقف وبحسب التلال وتطوّر الطبقات الاجتماعية وإفساد النظم الاجتماعية، وبالنسبة بضعف المجتمع ويهيئ من مقاومة الفزوات الأجنبية فهوود إلى الهيريرية، ولكن ليس إلى النقطة التي بدأ منها وإنما إلى درجة أعلى منها بفعل الاستفادة من بقايا التعارب السابقة.

بهذا يكون فيكون قد رسم مساراً لتطور جميع الأمم وتوحدها العام إلى الأمام، ويسير على شكل حلزوني، مما يجمع بين الدائرية والخط المستقيم، باعتبار أن التراجع فيه لا يعود لنقطة البداية.

اعتبر فيكون أن جميع الأمم تسلك هذا المسار، لكن التطورات وحتى داخل كل مرحلة من المراحل الثلاث تتم بفعل قوى داخلية مستقلة، وإذا وصلت حضارتان إلى أوضاع وأفكار متعاقبة عند مرورهما بالدورة التطورية نفسها في وقتين متوالين وحتى متباينين، مثل مرحلة الأبطال التي مرت بها أوروبا العصور الوسطى واليونان في المرحلة الهوميرية، لا تكون العناصر المتعاقبة بين الطرفين نتاجاً لاقتباس الحضارة اللاحقة من الحضارة السابقة.

وأخيراً اعتبر فيكون أن تصميم هذا المسار وتلك المراحل التي لا بشري، وإذا فل ذلك على إيمان فيكون لكنه يدل أيضاً على اعتقاده بقيمة مرور الأمم بهذه المراحل⁽³⁴⁾.

جورج هيجل في مرحلة هيجل (1770-1831م)

ميز هيجل بين سياق الطبيعة وسباق التاريخ باعتبار أن أحداث الطبيعة تكرر دون تطور، فالفضول تعاقب بانتظام ولا يوجد تطور بين حشيرة وأخرى، بينما لا يتكرر شيء بذاته في التاريخ، إذ إن الحروب التي تنشب بين عشيرة وأخرى ليست ذاتها وكل حرب تحمل شيئاً جديداً من الحرب السابقة لاستفادة الناس من تجاربهم، وهكذا يكون مسار التطور في الطبيعة والتاريخ، وهي التاريخ توليدي.

يشم التطور وفق آلية الديالكتيك التي ابتدئ بها هيجل وتتضمن ثلاثة عناصر: الموضوع، تقييده، مركب الموضوع المؤلف من كليهما، أو التركيب، أما الحرك أو الدافع للتغيير والتطوير فينتج من الإنسان نفسه، الذي يشترك مع الحيوان بوجود حاجات لهما كالطعام والشراب والمأوى وحفظ البقاء قبل كل شيء، لكنه يتميز بوجود العقل الذي يده على كيفية تأمين هذه الحاجات.

وبوجود ما سماه اليونان ثيموس (Thymos)، الذي تولد عنده رغبة جامحة هي أن يعترف به من الآخرين ككائن إنساني ذي قيمة معنوية وكرامة، كما أنها تتميز عن جميع الكائنات الحية لأنه الوحيد منها الذي يتسامى فوق كل الغرائز وحتى على أهمها، وهي غريزة حفظ البقاء، فيخاطر بحياته في حرب مع الآخر لأجل هذا التقدير للذات أو للاعتراف بقيمته وكرامته.

بدأ دور هذه الرغبة منذ فجر الإنسانية بين الفؤاد والآخر، وبدأ ظهور تمييزين أحدهما تعاقب على شريطة حفظ البقاء وحفظ الثاني فعل التنافس. وكان التركيب ظهور علاقة جديدة بين سيد وعبد. ومعناها حصل بين الجماعات، وكانت المحصلة انقسام المجتمع إلى سادة وعبيد، وتوزع شكل هذه التركيب الجديدة في كل مجتمعات الامموساواة والاستقراطية التي سادت خلال العطب فترات تاريخ الإنسانية، وتباينت نسبة كل من العتئين في المجتمعات. ففي بلاد الطفبان الشرقي تمتع بالسيادة والحرية فرد واحد وأصبح الباقون عبيدا. بينما كان السادة الأحرار ذوي عدد في الجمهوريات والاستقراطيات الجديدة في اليونان وروما.

لكن هذا لم يخلق الاستقلال بل أفرز تناقضات جديدة فالتقدير الذي ناله السيد كان ناقصا لأنه لم يقدّر أو يعترف به من سادة آخرين، وهذا ما أدى إلى استمرار الصراعات خلال فترات طويلة أيضا من التاريخ الإنساني في المجتمعات الاستقراطية أو بين فئات الأحرار.

وجاء حل هذه التناقضات نهائيا إثر الثورة الفرنسية 1789 بعلاقة جديدة هي الديمقراطية التي حلت التنافس بين السادة والعبيد بجعل الآخرين أسدان أنفسهم، وبين السادة فيها بينهم وبين غيرهم برابطة المواطنة والمساواة أمام القانون. وهذه المعنى اعترافا متبادلا شاملا للمواطنين جميعا حيث إن كل مواطن اعترف بكرامته وإنسانية مواطن الآخر. كما حل التنافس بين الحكام والحكوم بأعظم سيطرة الشعب كمجتمع. وفي صبح المواطنين حقوق الإنسان الأساسية. وعندما حصلت هيولى ثالين هذه القبايل وتعلق لها النصر على حكام أوروبا المستعدين في موقفه بينا سنة 1806، اعتبر هيجل هذا العام نهاية التاريخ. لأن التناقضات التي تسبب حركة التاريخ قد حلت¹⁰.

ألفريد كوجن والفرنسية Comte (1770 - 1841):

وجدت نظرية التقدم حيث ازدهرت في فرنسا عياغة شاملة لأفكار نظريتها المتتارة أواسط القرن التاسع عشر بعمل أرفيست كوجن الذي شابه كوندورسية في حماسه النظرية التقدم. وكذلك ظل أمينا على خط التطوير الفرنسي في رفض الدين والملكية. كان للتطور الأساسي لما سمي بالوضععية أفكار كل مطلق وكل جوهر، والتأكيد على القوانين التي تحكم العلاقة بين الظواهر كقانون التعاقب والتنوع. وأظهر كونت أن التاريخ الذي كتب حتى عصره خارج عن حوب التقدم وعقله المؤرخون المشككة. في هذا الفصل الفكري الذي لا يخضع للملاحظة الباصرة. بعدم السمي لاستخلاص قواعد عامة أو قوانين.

وأي كونت أن التطور البشري كله فانه تطور العقل الجماعي للإنسان، وبالتالي فإن هذا الأخير مر بثلاث مراحل هي مراحل تطور هذا العقل.

الأولى: اللاهوتية أو الخيالية، الثانية: ما وراء الطبيعة أو الغيبية والتجريد، والثالثة هي الوضعية التي هو على أعناقها، واعتبر أن هذا التعديد تعديد لحضانات كبرى على درب التطور، مؤكداً أن التطور كان مستمرا خلال كل مرحلة باتجاه المرحلة التالية. تمثل التطور في المرحلة الأولى من تدهيس الأرواح الحالة في عناصر الطبيعة التي تعدد الأنوية ثم إلى التوحيد. أما في المرحلة الثانية فكان رفض لثبوت السلطة الكهنية وقصر اعترافه على سلطة الله معزولة خارج ممر للخلاص من الإثم. وتبع كونث أيضاً أصحاب فكرة التقدم باعتبار أوروبا مسرح الأحداث التي بنى عليها نظريته لأنها المكان الذي أحرز فيه العقل التجمعي هذا التطور⁽¹⁾.

الوضعية في إنجلترا

سار هنري باكل Buckle (1811 - 1862م) على خط كونث معتبرا مثله بأن من الممكن استخراج قوانين ثابتة في التاريخ كما هي الحال في علوم الطبيعة، لأن أعمال الإنسان لا تحكمها قوى غيبية، وظاهرة التاريخ لا تختلف عن ظاهرة الطبيعة إلا بوجود مظهرين لها داخلي وخارجي. الخارجي يدرك بالعين **بالحسن إذ إن تشكل الحضارة يتأثر بالغذاء والطعام والتربة واللامح الأساسية للطبيعة**، وإذا درجنا تاريخ أوروبا على هذا الأساس نستطيع الوصول إلى المظهر الداخلي. لأن أوروبا بنوع الأوصاف المتباينة تطور فيها العقل واكتشف القوانين المسيرة للطبيعة. مما مكن من استغلالها وتطويرها والتحكم في المصير الإنساني مما يضمن التقدم⁽²⁾.

ويشوق هيبوليت تاين Hippolyte Tain (1828 - 1882م) مع باكل في اثر البنية الجغرافية وهي ضرورة إجلاء الماضي باستخراج القانون والقواعد المنظمة لتسير التطور لسد فراغ استبعاد الغيبيات ويقترح آلية لاستخراجها. بأن تجمع كل الوقائع ثم تستبعد الصلة بين كل مجموعة متماثلة ثم تستخرج الصلة بين المجموعات وحينها يتم الوصول إلى الحكم العام.

التفسير البيولوجي والعرفي للتاريخ

طبيعي أن يؤدي اعتبار الظاهرة التاريخية كالمظاهرة الطبيعية الشائعة منذ القرن الثامن عشر إلى محاولة الاستفادة من مكتشفات تلك العلوم لتفسير التاريخ، وكان من جملة العلوم التي حفل القرن بتقدم فيها نظرية داروين (1809 - 1882م) «التشوء والارتقاء». وقد بدت هذه النظرية بشكل عام كتأكيد علمي لأصحاب فكر التقدم في التاريخ. قام هربرت سبنسر (1820 - 1903م) بإنجاز ما سماه الحجة في تفسير مسار تاريخ الإنسانية وعرض فيه

التطورات الإنسانية كتحويلات بيولوجية. ودخل في الإطار قضية العرق ودوره في التاريخ. خرج الباحثون من هذا الضيق بتنهجين: كانت الأولى متشائمة لموسينو (Grobstein ١٩٦٦ - ١٩٨٩م)، الذي قال إن الجنس البشري مستودع لأعراق كثيرة تتراوح بين أسفل الرتبة الدنيا وأعلى درجة في الرتبة العليا، وهي التي أنتجت الحضارة الأوروبية. لكن هذه الأعراق انتهكت مما سيؤدي إلى انحطاط لا محقق عنه. أما النتيجة الثانية فكانت متفائلة، لأن أصحابه عجزوا للضيق الأوروبي إلى لضيق عرقي. ووجدوا في ذلك تأكيداً للشكوك الداروينية حول الصراع على البقاء وبقاء الأسطح. وما دامت العروق الأوروبية هي الأسطح فالتقدم سينشر^(٣٣).

التغير الاقتصادي والقيمي

أبرزت الثورة الصناعية وتوسع الصعاليات الاقتصادية ونشاطها أهمية الجانب الاقتصادي في حياة الإنسان. وكان من الطبيعي أن يهتم بالدراسة في جو النشاط العلمي، ولعل أشهر من بحث فيه آدم سميث العام ١٧٧٦ من خلال كتابه بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم، حيث لم يعرض له من الناحية الأخلاقية كما فعل القدماء، وإنما من ناحية موضوعية. كما لم يهتم كثيراً بكيفية ونسبة تقاسم الثروات بين العاملين وإنما نظر للناس كأهم تسعى لزيادة ثروتها^(٣٤). وأدت تطورات القرن التاسع عشر بكل ما حملته به من تساعد في التصنيع، انعكس على صفة حياة المجتمع بعدى موضوعية بمن هاجر إليها الناس من الريف، واليهود الشاسع بين مستوى حياتها ومستوى حياة أصحاب المصانع وكبار التجار. إضافة لما تشكل عنه هذه الطبقة من طول ساعات العمل وضالة الأجر.

ظهر كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣م) الذي نظر إلى الاقتصاد لا على أنه جانب فقط من جوانب الحياة بل الجانب الأهم، والذي حكمت مصيراته مسيرة الإنسانية من الأزل. كما لم ينظر للبشر كأهم بل كطبقات متنافسة، واستمر دياكتيك هيجل ليحول التطور يحصل من خلال صراع هذه الطبقات المتنافسة.

الظاهرة الإنسانية عند ماركس هي الجزء الأكثر تعقيداً من عالم المادة، وقهقهة وهم تطوره يقوم على فهم نمط معيشته. هي القاعدة ماذا ينتج وبأي أدوات (أرض، أملاك، محركات، آلة) وكيف ينتج (يدوي، آلي). يكون هذا المجموع ما سماه قوى الإنتاج. وهو يتطور بقوة محرك ذاتية لأنه لا ينتج بأي قوة خارجية عن ذاته. لتخلق هذه المنظومة من قوى الإنتاج منظومة مطابقة من علاقات الإنتاج (من يملك أدوات الإنتاج والحدود أو نسبة ما يملك).

تطور وسائل الإنتاج بشكل لا محقق عنه فكل وسيلة أو أداة تعتمد إلى أن تعمل طاقاتها الإنتاجية حد الإنهاء. لكنها خلال مسيرتها تخلق أسلوب إنتاج متناقض لها، يجعلها قديمة

فالت أوانها، وعلى سبيل المثال فإن المداخلة الهوائية هيأت السبيل لتطور الطاحونة التجارية، ويقتضي كل تغيير في أساليب الإنتاج أو قواء تغييرا في العلاقات الإنتاجية وهو تغيير لا متوقعة منه. لكن أصحاب المصلحة في العلاقات الإنتاجية القديمة يقاومون هذا التغيير إذا تمت الملاحقة، وغيرت علاقات الإنتاج بما يقتضيه تطور أسلوب الإنتاج أو قواء محل هذا التناقض سلما، والا يقوم العنف الذي ينتصر فيه أنصار أسلوب الإنتاج الأرقى، يعتبر ماركس أن طبقة العمال هي عنصر هي صاحبة المصلحة في تغيير علاقات الإنتاج، وهي مع مسيرة التاريخ الذي يحتم هذا التغيير، أما التي تلعب في وجه هذا التغيير فهي الرأسمالية. على هذا الأساس تطورت المجتمعات الإنسانية منذ فجر التاريخ عبر حل التناقضات بين هذه العناصر المصانفة التي تشكل البنية التحتية أو الأساسية للمجتمع، ما يحفل به المجتمع من فكر وفي وفاتون ودولة هو انعكاس لهذه البنية التحتية أو هو نية طوقية تستخدمها الطبقة المستغلة وخاصة الدين والدولة لتقهر الطبقة المستغلة مثل العمال والفلاحين.

وهو في هذا القانون ويملك الآلية سار التطور الإنساني منذ الأزل عبر عبور أربعة أشكال بعضها قصرة كبيرة أو تغيرا أعظم. ولكل عصر أسلوب إنتاجه الخاص وملائم للمجتمع البنية عليه.

التغير الأعظم الأول مرت خلاله البشرية بعصرين:

١ - الشاعية البدائية: الشاعية هي وسائل الإنتاج والمجتمع عبارة عن روابط لجموعة عائلات كبيرة، ويتم الشعور بمرحلة البربرية العليا وهي عصر الحضارة حيث تكون العلاقات الإنتاجية تعاونية.

٢ - العصر القديم العبودي: العمل يدوي قائم على العبيد، ظهور طبقة التجار، تحلل روابط الشاعية، خط القدر بالعمل.

٣ - الإقطاعية الوسيطة: الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، العمل يدوي، الإنتاج ريفي، اقتصاد الاكتفاء الذاتي بالمحور، والانتقال التدريجي نحو النظام التثدي، تشكل النظام.

التغير الأعظم الثاني عبر عصرين ثانيين:

٤ - الرأسمالية: الاكتشافات الجغرافية، أثر المدن، الصناعة، والإسمالية الاقتصادية، الكسب بعمل مقابل أجر، التناقض بين مالكي وسائل الإنتاج (الرأسمالية) والأجراء غير المالكين (البروليتاريا) أو النضحية (بروليتاريا)، هي المرحلة التي تعيشها أوروبا.

يلي هذا العصر عصر آخر هو الشيوعية، حيث تصبح ملكية وسائل الإنتاج عامة وتلحل التناقضات وينتهي التاريخ، لأن العصر سيوصل إلى الأبد ويتم فيه الناس كل حسب طاقته ولكل إيمان حسب حاجته^(١٢).

تفسير التاريخ في القرون العشرة

تكونت سلاسل التفسير التاريخي في هذا القرن من خلال معطيات القرن وأوضاعه السياسية والاجتماعية أو الثقافية إضافة لاستمرارية ما تم في القرون السابقتين من نظريات

التفسير والعمل عليها بالتعديل أو التكرار أو الاستكمال. كانت القضية مدار النقاش منذ أواخر القرن التاسع عشر وهي: هل تفسير الحوادث ضروري؟ هل التفسير بقوانين عامة تحكم سير الإنسانية صحيح؟ أم أن القوانين الجزئية كالتي تحكم حادثة هي الصحيحة؟ وجاء هذه القضايا لتقسم المارمون إلى قسمين: أحدهما يقول إن التاريخ علم له طبيعته الخاصة المميزة له عن العلوم، وهم من دعاةم وكثر مثاليون، بينما دعاةم انكسبون مستقلين، وهناك ماديون حسب تسمية الأول لهم أو التدمعون كما دعاةم الثاني، إلى جانب المستقلين وقف الأكاديمي وانكة⁽¹⁾ (١٢٩٥ - ١٨٨٦م) الذي حدد مهمة للتاريخ بتصوير ما حدث بالضببط، وهو ما يريد منه دوركايف، فعلى الرغم من كونه من أصحاب المذهب الوضعي، إلا أنه اعتبر استخراج القوانين مهمة عالم الاجتماع ويكون التاريخ مساعدا له في تقديم الوقائع.

مقابل هؤلاء كانت الأكثرية تقول بضرورة تفسير كل ما في المجال في العلوم، مثل الألماني لامبرخت ١٨٩٩م الذي قال إن القانون أو القاعدة الشاملة يجب استخراجها على مرحلتين: الأولى قانون جزئي يشمل بأداة أو النسبة الجماعية لأمة مثل ألمانيا لأن تاريخها هو تجليات التحولات النفسية فيها، ومنها يستلخص للتاريخ معرطة مفتاح قاعدة التطور فيها، وإذا استخرجت القواعد للأمة الأخرى، فيمكن من مقارنتها استخراج التطور لكل الأمم، وقريب من هذا قاله نيوري في إنجلترا العام ١٩٠٢م، إن القانون الشامل يصدق على النطاق الواسع كالعنصرات أو التطور الاقتصادي، أما بالنسبة للأفراد فيجب استخراج الأسباب الخاصة بها وتصرفاتها وعند ذلك يتكشف أن كل ما بدا كصدفة لا أثر له مثل قول باسكال هارلا حول ألف كليبباترا إنه لو كان أطول للغير وجه التاريخ، وقال إن كلمة صدفة يجب أن تعني من قاعوس التاريخ.

أما كولينفورد (١٨٩٩ - ١٩٤٢م) فيرى أن الأحداث هي نتاج عمل أفراد عاطلين وحتي مزارات العالم الطبيعي هي دوافع الحوادث التاريخية، إتعا بالشكل الذي يدركها ويترجمها العقل الإنساني، وعلى المؤرخ لتفسير أعمال فيسر أو نابليون أن يتعرف إلى تقدير أفكارهم عند كل حدث، لذا فإن القوانين العامة لا يمكنها أن تنطبق بشكل ملائم تعقيدات العقل الإنساني وحرية الإرادة لدى الإنسان التي لا تصلق معها حتمية القوانين العامة.

لكن القانون يمكن استنتاجه من قضايا كبرى ويسبق صياغتها عليها حسب رأي هوبز Humpol (١٩٠٥)، إذ درست الظروف المحيطة بكل حزبية من ظاهرة كبرى كالحجرة في عصر ما وفي عدة بلدان، وعند ذلك يكتشف تكرار الظروف في الحالات كلها، فتؤخذ ويعبر عنها بما يشبه القانون بالقول إذا حدث كذا وكذا في أي بلد فستحدث عنه هجرة. ولعل أدوار تشيبي في الولايات المتحدة عندما قال: يجب أن تكون هناك قوانين للتاريخ قصد بها القوانين الأوسع من هذا النوع بدليل أمثلته على ذلك «أن الأمة تهض وتضمحل كوحدة» «إيقاع حياة الجماعة يتحد نحو الديمقراطية» «الضغط يولد الانقراض والكارثة» «المؤثرات الخلقية تميل لأن تكون أقوى من المؤثرات المادية»^(١٢).

وأخيرا فهما بلغ الخلاف من حدته حول صلاحية القانون لتفسير التاريخ، أو حول الحتمية واللاحتمية، إلا أن الجميع كانوا متفقين على أن الوقائع التاريخية حصلت وليست من بناء فكر المؤرخ، وينبع الخلاف على التفسير فحسب.

الجماهير كمؤثر في التطور التاريخي

تكبر الناس في المدن منذ الثورة الصناعية تشكل مزارد يبلغ مداه في القرن العشرين، وشهر دورها بارزا في الأحداث، مما أثر على عملية التلويح التي فوجئت بأمر لم تتأهب له لاختصار السبيلية إليها الإنشيد والاشارة لمداه. ومع أن أصحائها بوزو القصور بعد كم أفر الوقائع المكونة، إلا أنهم طاولوا التمويش وخاصة في المؤلفات التي تتناول الحياة اليومية. كذلك الحال في التفسير التاريخي حول دورهم في التحولات التاريخية.

لم ينكر أحد هذا الدور التزايد إلى حد الضرورة في العالم المعاصر. لكن الاختلاف وقع حول طبيعته. تجعل الماركسية دور جماهير العمال والفلاحين الدور الحاسم الذي سيقل البشرية من حديم السيطرة الرأسمالية إلى جنة العمال على الأرض. لكن الإنشائي أورثقا أي غاصبت Omega y Gasset (١٩٨٤ - ١٩٥٥م) يرى رأيا مماكسا وخاصة في ثمرد الجماهير. إذ أصبح الجمهور هو الحكم وهو المعيار حتي في الفن والفكر. فأرفع مسرحية ممتنوى هي التي شهدها أكبر حشد، والصحيفة الأكثر قراء هي الأفضل والكتاب الأكثر توزيعا هو الأنس. كما كان أفراد هذا الجمهور راضين عن أنفسهم ولا يضعون أراهم موضع شك ويتدخلون في كل شيء، مما يقود حتما إلى البيروية. لأن البيروية معناها انعدام المعايير فليس هناك حضارة في حالة انعدام المعايير وانعدام احترام بعض النواظف العقلية النهائية التي يرجع إليها هي الجدال، وينتهي أورثقا إلى القول بضرورة وجود نظرية موجبة، ويتر سبب تدهور إسبانيا بعد مجدها في مطلع العصر الحديث بالانعدام هذه النعية^(١٣).

أثر الفكر وتغييره في أحوال التاريخ

منذ القرن التاسع عشر نادى الاسكتلندي من أصل متواضع توماس كارليل Carlyle (1795 - 1881م) بضرورة التأمل في نبض الحياة المتمثل بحركة الناس وتغييرهم الواقع، ورأى أن تاريخ الإنسانية كله هو عرض لتجزئتها على مر العصور، وأن الأساس لهذه التجزئات هو أفعال الرجال، لكن معجونه للعلماء لم يقتصر على الزعماء والقادة العسكريين بل لكل الذين خلقوا شيئاً جديداً بينهم مشاهير مثل كرومويل وبينهم ممنورون جهلت أسماؤهم مثل أول من صنع لنفسه ثياباً جديدة⁽¹⁾.

اتخذ كارليل كثيراً من قبل معاصريه، إلا سبغ عكس كل التيارات السائدة، ومن جعلتها النظرة للعمل الإنساني ومنجزاته عبر التاريخ كعمل جماعات وشعوب وأمم. وقد وجه البعض اهتمامهم للتعرف إلى سبب تمايز هذه الكيفيات في أفعالها وتكونه بدون خاص، وعزوه إلى تميزها بنفسية ذات خصوصية، أما في القرن العشرين الذي اعترف للفرد أيضاً بتأثيره حسب الواقع الذي يشغله، واستفاد البعض من معطيات عالم النفس، وخاصة من الفرويدية ودراسة التحليل النفسي والتي تحول سلوكيات الأفراد موعبة بعمل اضطرابات وعقد نفسية تكونت له خلال سنوات عمره الأولى على وجه الخصوص. ورأى لانجر Langer أن الاستفادة من هذه التجزئات في فهم الشخصيات الفاعلة على مسرح الحياة منؤدي إلى نشأة «التاريخ الأحدث» كما أن بعض المؤرخين تجاوزوا الانحياز إلى هذه الطريقة ليتجنبوا معارضة الفرضية التي تتطلب عدم إعطاء أحكام فاصلة تقويمية على رجالات التاريخ مثل مشرور، أو «مطاعن»، ومثل هذه الطريقة تقدم لهم أساساً علمياً للمكتم على الشخص بأنه «غير موي» أو «مريض نفسياً» مثل حكمهم على هتلر، وبهذه الطريقة وجد البعض أن سياسة الرئيس الأمريكي ويلسون بين 1917 - 1920 يمكن تفسيرها من تحليل نفسيته وما تكون عنده في صفوة من عقد خلفته عنده رغبة في أن يكون «جديداً» وأن «يشغل» كما فسرت سياسة هوبولد الثالث ملك بلجيكا بوضع سياسة بلاء نحو الحياة في الحرب العالمية الثانية، بمعانلة من عقدة الشومر بالذنب المتصلة بموت زوجة أبيه الأولى، وعقدة أوديب الحادة لديه⁽²⁾.

نظرية التغيير لتاريخ الإنسانية في القرون العشرة

حفل القرن بمسئدات متسارعة على تتابع حقوق منها الشوارع في الاختراعات ذات الوجهين الإيجابي في وفرة الإنتاج وتوفير المستلزمات للحياة والصحة، والسلب في القتل والتدمير في حربين عالميتين، ومعظم قوى التدمير لكل نواحي الحياة كالأسلحة النووية وتطريب بيئة الأرض. كما انتشرت أنظمة شمولية قاهرة مثقلة بأبناء جلدتها. وقد انتشر هذا اليأس وولد لدى الكثيرين

رودة على كل ما جاء به القرنان السابقان من نظريات متضاربة بشأن المصير الإنساني. كتنطرية التقدم المستمر أو وصول التقدم إلى غايته بما يحقق السعادة للبشر. وطاقت الرودة الانقراض بالمصيرورة التاريخية للإنسان على قواعد مطروقة وقوانين ثابتة، مما يمكن من التنبؤ بما سيحدث، وينبه إلى ضرورة الخلا ما هو ضروري للتحولولة دون حدوث ما لا يرضي.

من ناحية أخرى فشقت أوروبا مركزها ومركزها أخرى. إن لم نقل بين مركز واحد، وأصبح العالم لأصغرها فحسب، بفعل سرعة التواصلات والاتصالات وإلما متداخلا بحيث تتأثر حياة الفرد في كل أرجائه بما يحدث في أكثر بقاع العالم الأخرى.

في ظل هذه المعطيات انضمرت مؤلفات عن تفسير التاريخ العالمي مطبوعة بطابعين: إنها لا تقتصر على أوروبا وإنما تشمل حضارات العالم، والطابع الثاني واضح عندما ظهر منها بأوروبا ويضم بالتشاور وهو أن كل الحضارات مألها إلى الزوال أو الانعطاف والانحلال على الأقل. كما تمايزت من حيث النظر إلى تفسير المصيرورة التاريخية للحضارة الإنسانية هل هي من نمط واحد أو من أنماط متعددة.

أوبولد شبنغلر (1880-1936) والتدليلان

عروض شبنغلر في كتابه «الانحطاط الغربي صورة لعالم دون أمل» وهو ما ينسجم مع مزاج وعقله ألمانيا إثر هزيمتها في الحرب العالمية الأولى. رأى شبنغلر أن التاريخ هو قصة ما ساءت القامات بفعلها وانحسرت حد المندما يصل إلى زمان وهي: الهندية - البابلية - الصينية - المصرية - الكلاسيكية - العربية - المسيحية - الأوروبية. أما معيار تميزها فهو حيويتها الخلافة وإنجازاتها البارزة.

لكل ثقافة من هذه الثقافات شخصيتها المميزة التي تعكس في منجزاتها ولا يحدث الاقتباس الحضاري والتفاعل أكثرا جوهريا فيها. وقد صوب أمثلة متعددة لم تكن موفقة على الأقطب في دعم نظريته برأي كوليتفورد. كحديثه عن سمة من سمات الشخصية الحضارية الكلاسيكية وهي عدم الاهتمام بالزمن الماضي والمستقبل. على عكس الصوريين الذين انعكس اعتمادهم بالمستقبل من خلال بناء القاهر، بينما لا يوجد اهتمام لدى الكلاسيكيين بها. وذلك كوليتفورد على هذا الخطأ بالتذكير ضريح الإمبراطور هامبريان والذي أصبح حصن البابوية بعدة قرون⁽⁷⁾. لكن هذه الثقافات كلها كالكائنات الحية سواء بسواء لها دورة حياة متكاملة، ولكل مرحلة سماتها الشابهة للمرحلة المألقة في الكائن الحي. تبدأ من مرحلة اللاأناوية حيث تكون الحيوية البدعة والخلافة هي أولى درجاتها. وتخرج بعد ذلك في الاندلاء مع نزاهد ملازم هي الحيوية الخلافة إلى أن تصل ذروتها في مرحلة التضخيم، ثم تأخذ مسيرتها على طريق الانحدار بالطريقة نفسها انتهت عند اللاأناوية. وقد أعطى شبنغلر مرحلة الانحدار

الفكر القديم

هذه اسم الحضارة Civilization. وفيها تطفئ الروح الخلاقة وتطفئ الحيوية وروح الإبداع وتلفد التقاليد طابعاتها، وتخلي الدين الكبيرة الأرباح من سكانها وتفسد فيها الأخلاق وتتهار القيم الدنية وتصبح الفنون مهنا ويحل التدين الشكلي البهتان بالطقوس محل الإيمان، ويحل في الحكم الاستبداد من قباصرة ذوي حكومات تطفئ عليها الروح العسكرية فيقومون بالقاهرة العسكرية.

وأخيراً، يحل الموت بهذه الثقافة بعد عمر محدود حسب رايه حتى أنه قال إن بالإمكان معرفة زمن موت الثقافة الغربية إذا عرفنا النقطة التي نحن فيها على طريق الانحدار. خطي شينغلر وكتابه بشهرة كبيرة وترجم إلى عدة لغات من بينها العربية، لكن الهجوم عليه كان شديداً حينها، إذ تجاوز ثريان أخطائه في هذه النقطة أو تلك ليعال فكره كله. يقول مواطنه هيلر Heller إن كتابه يجب أن يرفض كلية. لا تكونه غير دقيق بل لأنه غير صحيح البتة. وعقل مزائه فحج سطيف. وقد وافق على هذا الرأي ستانقورد في أمريكا^(١٣).

أفول توينبي (Toynbee 1889 - 1972) وما الحضارة

الوحدات التاريخية عند توينبي ليست دولا أو عصوراً وإنما حضارات مثل حضارة أوروبا التي دعاها المسيحية الغربية. ويرى أن حضارات العالم الغربي هي ثلاث وعشرون، منها ست عشرة ولادة حضارات سابقة. وبدأت منطلقاً من مرحلة الحياة البدائية وبالتالي فهي أصيلة. نشأة الحضارة: الحياة الاجتماعية أقدم من الجنس البشري، فهي موجودة لدى الحشرات والحيوانات وعندما انتقل الإنسان من وضعها إلى وضع المجتمع الإنساني كان هذا أعظم إنجاز لم له حتى الآن. وقد تعجز مجتمع الإنسان بكونه ليس تجمع أفراد وإنما علاقة وتبادل بينهم على الأرض.

سبب نشأة الحضارة ليست البيئة الجغرافية السهلة كما رأى البعض، ولا الإنسان وحده كما تقول النظرية المرفضة. وإنما نشأت الحضارة من العلاقة بين الإنسان والبيئة بمعناها الواسع الجغرافي والمادي والبشري. كما أنها ليست البيئة السهلة وإنما البيئة الصعبة التي تشكل تحدياً للإنسان وتستلهم رداً منه يبدل فيه الجهد الفائق، فإذا نجح في ذلك نشأت الحضارة، أي أنها نشأت من الصدى والرد عليه. قدم توينبي على ذلك مثلاً لتعدد استنثار ثلاثة رموز أعمال من النازيين في البيئة نفسها. فقبل هجر الحضارة كانت منطقة السهوب الأوروآسيوية والصحراء الكبرى والجزيرة العربية رطبة بما يكفي للنمو النباتات التي تعيش عليها الكائنات الحية الأخرى. لكن الجفاف لها تدريجياً لتصبح صحاري. رد قسم من سكان الصحراء الكبرى بالانتقال جنوباً حيث البيئة كثبتهم السائلة وقاموا حياتهم على الآن. وزد سكان صحاري الجزيرة العربية بتغيير نمط حياتهم فأصبحوا بدواً وحلاً. أما القسم الثالث

من سكان البادية القلبية قد خلوا وادي النيل بأحراشه ومستقعاته فكسحوا السبخ والجثثوا الأحرار وزرعوا الأرض. وهم الذين أقاموا الحضارة المصرية. وعلى الطريقة نفسها قامت حضارات ما بين التهرين وحضارة وادي السند.

أشكال التحديدات ودرجاتها: صمويات المناطق القاسية، الأرض الجديدة وخاصة الغدراء منها، الضلطف كذلك الذي يقع على سكان المناطق الحدودية، الاستطهاد الاجتماعي كالأقلية التي تمنع من النشاط هي عدد من المجالات فتموض بيذل جهد فائق في الحيز الذي يلقى فهي كالأرض الذي ينمي حواسا أخرى تعويضا عن الحاسة التي فقدتها.

كما تختلف التحديدات بالشكل كذلك تختلف بالدرجة، بعضها ضعيف لا يستلزم ردا وبعضها بالغ القسوة ومستمرحيته إن أي رد عليه مهما بلغ من تعوفه لا يتعدى الغوى للكافة. كما هي حال الأسكيمو في المنطقة القطبية، وبينهما يقع التعدي القاسي وهو الذي تشأ الحضارة بالرد عليه.

نمو الحضارة: يحدث النمو في الحضارة عندما يكون الرد على تحد ما لا تاحصا بعد ذاته فقصده وإنما ظهر سلسلة تحديدات ويرد عليها بشجاع وتنمو الحضارة، كما حصل في رد الفارلين في وادي النيل، ردوا على تحدي الجناف بالانتقال إلى الوادي أي كان الرد إلى هنا قوة مكافئة، لكن ضيق الوادي والمستقعات كان تحديا آخر ردوا عليه بإزالتها وبالزراعة التي خلقت نموا واضرت تحديدات جديدة وهكذا إلى الأبد. أما في الثانية فردة الرد مكافئة للتحدي ووقفت عند هذا الحد، كما هي حال من ردوا على الحفلات في السحراء العربية بالانتقل والبدارة فتصبح الحضارة حبيسة مرحلة التثاق.

آلية النمو وهداء: تلود النمو نخبة أو أقلية مبدعة بالإنجازات والاكتشافات المهمة للمجتمع وتقدمه، وتتكون قوة يتبعها أناس من المجتمع، إما عبر المرور بتجربة مماثلة للتجربة التي مرت بها النخبة أو عن طريق محاكاتها وهي الوسيلة الغالبة، تباشر النخبة هذه العملية في المجتمع بعد الانسحاب منه والعودة، والأستكة على ذلك كثيرة في الحضارات، ففي الغرب القديس بولس ويندكت ومكياهيلتي وهي الشرق بوذا. أما الأتياع والمحاكون فإن محاكاتهم للنخبة في مجالات متعددة كالفن والعلم والاكتشاف. تمنح البعض في المحاكاة بدرجات مختلفة، ويضلل البعض، وبهذا تشأ الطبقات الاجتماعية.

ضعف والبعطاط الحضارة: ينفي ثويني أسباب الضعف التي لدرجها التطورات الأخرى مثل شبهوخة الثقافة الواردة عند شينغلر، أو من كانوا على شاكلته اللطالين بضعف الجينات البشرية في الحضارات ذات العمر الطويل وتحتاج إلى دماء جديدة بريرية. وكذلك لبرافيل على ما يقول به البعض من المعز عن التحكم بالطبيعة مثل خراب السمود، أو المعز عن مواجهة البيئة البشرية مثل التعرض لمرورات بريرية كما يقول جيبون. واعتبر أن هذه نتائج

ولمست أسبابا لضعف الحضارة حتى إن تعرض شعب قوي لقرصه قد يحل تحديا يستلزم دوا
فيقوى الشعب به بدلا من أن يسطعه.

الأسباب الرئيسية لتوهني في الخلل هي عملية المحاكاة للنخبة هي مجالين، أولهما انقلاب
النخبة التي أصبحت حاكمة إلى أقلية فاعرك، والثاني استعمال المؤسسات القديمة للعمليات
الحديدية، والفشل في تغييرها وخلق المؤسسات اللاتمة، مثل التصنيع والتزايد في أوروبا وعدم
وجود مؤسسات جديدة لتلائم وضع الرد على التحديات التي يخلقها.

يأتي بعد الخلل الاسترخاء بعد قيام المجتمع بوضع نتائج يتعم بثمراته فيسترخي ويترهل
وخاليا مما يجز عن الرد على تحد آخر.

ومن الأسباب أيضا الانحراف والاضلال عن الاستثمار اللاتم للرد التاجع، كأن يكون
التعدي هجوما عسكريا ينتج المجتمع في صدد ويدلا من التعم بثمرات النصر وصرف
الطاقات في السلم نحو الأرفى، يحصل انحراف نحو التفوق العسكري فتتهدك طاقات
المجتمع بالعروب، كما حصل للأشوريين والوستر أسما في فرنسا العصر الوسيط، والمغول
زمن تيمور لك.

تجبر الحضارة أو تحللها: يكون مصير الحضارة إثر الانعطاف واحدا من اثنين: إما
التحجر كما حصل في الحضارة المصرية القديمة والصينية، وإما الانحلال الذي يتجلى في
تجزئها إلى ثلاثة أقسام: الأقلية الحاكمة تتعم دولة صغيرة، ويرغب بها الناس ويعتقدون أنها
خاتمة، لا في أثناء ما بنى من حياتها وإنما بعد اختفتها، وعندما يتروا عليها كشبح مثل
الإمبراطورية الرومانية، إذ بعد سقوطها صارت كل أسرة حاكمة كهيبة قديمة أنها
الإمبراطورية الرومانية كما حصل للدولة الكارولنجية زمن شارلمان أو بعده في جرمانيا، أما
البروليتاريا الداخلية فكانت تتألف هي المجتمع الهيليني من فئة المندمين فيه ومن سكان البلاد
المغلوبة ومن الميهود، وكلهم يشعرون أنهم يعيشون في المجتمع والجسوا منه، تكون ردود أفعالهم
في مرحلة الانحلال العنف أولا، ثم تتعم ممارستهم شكلا أرق ولكنه أعمق وذلك بإنشاء ديانة
أسمى مثل ديانة مثرا في البلاد التي أخضعها الهيلينيون، والديانة الترامشنية في مجتمع
الحضارة البابلية، أما في أوروبا الوسيطة فلم تنج البروليتاريا الداخلية أي ديانة إما لتطعمها
في الإنتاج أو إلى بناء الحيوية مستمرة للكيسة السخية.

البروليتاريا الخارجية المكونة من برايرة على الحدود، فتتف في وجههم الحصون ثم يضطر
أصحاب الدولة العامة لاستئجارهم ثم ينقلبون ضدهم ويضربون قلب بلادهم كما حصل في
الإمبراطورية الرومانية، لكنهم يعرضون عن الحكم ولحل الفوضى، وبعد أمد من طلائم
الفوضى والتخلف تمكن قوى القانون والنظام تدريجيا من السيطرة على الوضع وتمكن
نفسها ككليلة، وميل ذلك تكون حضارة جديدة قد بدأت.

أما الحضارة المنحلة فإن العناصر التي تتحلل إليها تدخل في تركيبة الحضارات مثل القانون الروماني ونحوه في كل الحضارات التالية، أو التقسيمات للزمن من السومريين^[1].

فيلسوفات فكرية وأعمالهم في نهاية التاريخ المعاصرة

بعد التشاؤم الذي ساد فكر أوروبا في اتجاه مصير الإنسانية وتخلي خطا فكرة وصول التاريخ إلى مرحلة النهاية السعيدة، ساد في فكر التقدم ووصول الإنسان إلى المرحلة الثالثة والنهاية في تطور الفكر أو فكرة نهاية التاريخ لدى هيجل. بحثت هذه الفكرة من جديد في الولايات المتحدة الأمريكية، أي البلاد التي راحت أوروبا على احتلال موقع المركز في العالم، في كتاب «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» الذي ألفه فرنسيس فوكوياما الأمريكي من أصل ياباني، يفسر الكتاب فكرة هيجل بأن التاريخ العام للإنسانية ينته نحو النهاية ليجد مستقره في النظام الحر من الديمقراطية والاقتصاد الحر لأسباب عدة يقول في أولها إن ما استدعى منطقية هذه الفكرة هو ما حصل في الأربعينيات الأولى للقرن العشرين، من حروب وهولاء وتكنولوجيا وانتشار شمولية. وقد زالت في الربع الأخير منه، وأصبحت الديمقراطية إما مطلقة في كثير من الدول، وإما مطلقة لكل الناس على وجه الأرض.

من ناحية أخرى قدم هذا النظام الدليل المحسوس على أنه الأكثر ملاءمة لاستيعاب نتائج نظم العلم والتكنولوجيا وتكنولوجيا. فقد أوجد تقدم العلم والتكنولوجيا في النصف الأول من القرن من قيام نظامين يشرحان ذلك، وهما الاقتصاد والسياسة. لكن النظام الأول الذي استطاع التطوير إلى مستوى الخمسينيات، سيجز من متابعة التطورات التالية في ثورة المعلومات والتكنولوجيا العالية وسقط، وهذا التقدم يعالج نجاسات بين الجماعات بقيمه الجديدة في أوروبا. إن التقدم في هذا المضمار أدى إلى استبدال النظم الاجتماعية التقليدية مثل القبيلة والذهب الديني والعائلة بنظم عقلانية قائمة على العمل والكفاءة، كما أسهم على الصعيد السياسي في توحيد مناطق مترابطة اقتصاديا وقوميا في دول مركزية ومت وشرفت على السير في هذا الاتجاه.

خلق هذا التقدم والارتباط بأسواق عالمية متنامية متزايدة وظهر فيها بسيادة ثقافة استهلاكية واحدة وطريقة حياة جديدة، أصبح أغلب الناس فيها يعملون في للكتاب بدلا من الأرض، وينتمون إلى منظمات مهنية لا قبائل، ويستمعون إلى توجيهات وليسهم البيروقراطي بدلا من الكاهن.

في هذه الأجواء أدت العقلانية إلى نبذ الرغبة لدى الفرد بالحصول على اعتراف الآخر بأنه الأعلى، والاستعاضة عنها بأنه مساو له، ناهية بذلك تنمية الصراع الدموي بين الأفراد كما قال هيجل. وبدأت الملامح دائما في الظهور لدى الأمم من خلال الاعتراف المتبادل

الفكر التاريخي

بالمسألة، والتبنت أحداث التاريخ الأوروبي منذ أكثر من قرن أن الدول التي تشترك في نظام واحد وتسود فيها القيم نفسها أقل اندفاعاً لمحاربة بعضها بعضاً من تلك التي تتبع أنظمة غير ديمقراطية، وتشاهد اليوم تعاظم قوة هذا الاتحاد حيث تغير طابع القومية فيها من الانغلاق إلى الانفتاح ومن التناقص والتنازع إلى الائتلاف باستثناء القوميات التي كانت ضمن الاتحاد السوفييتي لأنها حرمت منها لأمد طويل. بهذا يرى فوكوياما أن هذه المرحلة هي المرحلة النهائية من التاريخ، لكنها لا تعني انعدام الضرورة التاريخية ولا وقوع الحوادث الخطيرة مثل حادثة ساحة تيان التميمين في الصين أو الغزو العراقي للكويت، وإنما تعني أن مسار التاريخ الإنساني ككل يسير باتجاه التجانس، وسهولة النظام الحر في السياسة والاقتصاد لأنه أثبت أنه يحقق تلبية حاجات الإنسان المادية ورفاهيته في الاعتراف بقيمه وكرامته دون أن يعني ذلك الطول بحثية حصوله على السعادة، كما وجدت فلسفة التقدم في القرن التاسع عشر، وبالتالي فإنه لا يترامى نظام بدول يطمح إليه أو دافع يبرر تغير هذا المسار الإنساني جذرياً (كما حصل سابقاً من نقل الإنسان من مرحلة الميودية إلى الأرستقراطية ومنها إلى الديمقراطية).

على أن هذه المرحلة لم تشملها كل شعوب الأرض في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، لذلك دعاها بالأمم أو الدول التاريخية (Historical)، ودعا الدول الديمقراطية ذات الاقتصاد الحر في أوروبا وأمريكا الشمالية وبعض دول شرق آسيا بعدد التاريخي (Pseudo-Historical)، معتبراً أن الحدود بينهما غير ثابتة بانتقال دول من جانب التاريخي إلى ما بعد التاريخي مثل المكسيك والبرازيل والأرجنتين^(٢٠).

- 1- Ernst Bernbach, *Historiography*, Chicago (1983), P. 13-20
- 2- E.G.Collingwood, *The Idea Of History*, Oxford (1978), P. 33-36
- 3- كوتلر وآيسن، *فكره الزمان عبر التاريخ*، ترجمة طاهر كمال، الكويت (1997)، ص 10-14.
- 4- إتيان ج. بودجاري، *التاريخ وكيف يفهمونه*، ترجمة عبدالعزیز علويد، القاهرة، 1997، ص 109 - 108.
- 5- Ramon Menéndez Pidal, *España Del Cal*, Madrid (1936), Vol II, P. 209
- 6- عبدالرحمن بن حنين، *مقدمة ابن خلدون*، تحقيق علي عبدالواحد زلفي، ج ١، ص 148 - 149 - 107 - 108.
- 7- أحمد ماضي، *ابن حنين والمادة التاريخية*، دراسات تاريخية، عدد 7، ص 70 - 78.
- 8- أحمد بدر، *المطالبة العربية الإسلامية*، دمشق 1987، ص 711 - 710.
- 9- التاريخ وكيف يفهمونه، ترجمة مادل، ص 170 - 171.
- 10- *Historiography*, Op. Cit, P. 180- 186
- 11- W.H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, 43,56.
- 12- *Historiography*, Op. Cit, P. 189-190
- 13- Fernand Braudel, *A History of Civilization*, English Trad. By Mayne, New York (1992), P. 4-5.
- 14- *Historiography*, Op. Cit, P. 203-210.
- 15- *The Idea of History*, Op. Cit P. 86-87.
- 16- Walsh, Op. Cit, P. 87, 103, 108.
- 17- *The Idea of History*, Op. Cit, P. 88-93.
- 18- حسن عطفي، *علمة التاريخ عند فوكو - عالم الفكر (1987)*، ص 111 - 107.
- 19- *Historiography*, Op. Cit, P. 201 - 210
- 20- F. Fukuyama, *The End of History and The Last Man*, New York (1992), P. 491 - 492.
- 21- Walsh, Op. Cit, 151-154.
- 22- M. Stanford, *The Nature of Historical Knowledge*, New York 1986, P. 158 - 183.
- 23- *The Idea of History*, Op. Cit, P. 90-92.
- 24- *History of Civilization*, Op. Cit, P. 490.
- 25- *Historiography*, Op. Cit, p. 293 - 298.
- 26- M. Stanford, Op. Cit, P. 78.
- 27- *The Idea of History*, Op. Cit, P. 221 - 224.
- 28- *فكر مصطفى التاريخ هل هو علم؟ عالم الفكر*، 1993، ص 106.
- 29- J. Ortega Y Gasset, *la Rebelion de Las Masas*, Madrid, (1947), P. 79-89
- 30- *Historiography* Op. Cit, P. 303-304
- 31- *Ibid*, 342 - 344.
- 32- *The Idea of History*, Op. Cit, P. 182 - 183.
- 33- Stanford, Op. Cit, P. 94 - 97.

- 24- **لنفس سوسرفيل** كتاب اليريمي الأساسي «توانسة في التاريخ» وتضمنت مع بعض النصوص
بعض
A. Toyshen, *Civilization on Trial and the World and the West*, P. 300 - 348.
-25- **The End of History**, OP 42, PP 288 - 291, 199, 277

ARCHIVE

إشكالية تفسير التاريخ عند المؤرخين المسلمين الأوائل

د. محمود إسماعيل*

معلوم أن الخلاف بين المؤرخين يكمن أساساً حول مسألة التفسير أو التأويل، أي معرفة الأسباب والعقل الكامنة وراء أحداث التاريخ ووقائعها. ذلك أن المؤرخ حين يدرج الموضوع ما عليه أن يجيب عن أسئلة ثلاثة أساسية هي: لماذا حدثت؟ وكيف حدثت؟ ولماذا حدثت؟ والإجابة عن السؤالين الأولين لا تشير أي خلاف، إنما يشجر الخلاف أصلاً في الإجابة عن السؤال الثالث، لا شيء إلا لأنها تعكس منظور أو مذهب، المؤرخ الذي هو نتاج ثقافته وأيديولوجيته. ومعلوم أن الأيديولوجيا تلعب في منهجية المعرفة ونقائها بأفوان قد تكون مفاجئة للحقيقة.

والعل بهذا يفسر دعوة بعض المدارس التاريخية إلى التفاضل من تفسير الوقائع التاريخية والاهتمام فقط بتحقيق مسددة الأخبار. لكن هذه الدعوة تنحصر من قدر المؤرخ، وكذلك من نتاج عمله وتجعله «إخبارياً» ليس إلا، وتحكم على جهوده بالقصور. لأن علماً بلا تحليل علم ناقص في التحليل الأخير.

فغاية العلم هي الوقوف على الأسباب والعقل التي تحرك الظواهر الطبيعية والإنسانية على السواء. ومن ثم أصبح قانون «السببية» أهم قوانين العلم على الإطلاق.

* أستاذ التاريخ الإسلامي - كلية الآداب - جامعة عين شمس - مصر.

الفكر التاريخي

وهي مجال العلوم الإنسانية . ومن ضمنها التاريخ مطبوعة الحال . جرى الاهتمام بالتفصيل أو التأويل أو التفسير إلى حد ظهور علم لهذا الغرض هو علم «التاريخية» . وتماثل دور هذا العلم إلى درجة الطموح إلى التطهير باعتباره أقصى درجات العلم وأسمىها .

ومعلوم أن نشأة علم التاريخ عند المسلمين كانت نشأة عملاقة ، بشهادة جمهوره الدارسين والباحثين . لذلك اهتم المؤرخون الرواد بالتفصيل والتفسير باعتباره مطلباً أساسياً للاكتمال عملية كتابة التاريخ . وتطورت جهود الأجيال التالية من مؤرخي الإسلام لتصل إلى درجة مرموقة في هذا المجال يولوج باب «مقدمة التاريخ» .

من هنا تطمح هذه الدراسة إلى معالجة إشكالية التفسير . التي ظلنا نختلف القدماء والمحدثون بسببها . عند المؤرخين المسلمين الأوائل .

ما سنحاول إثباته بالفعل هو أن المؤرخين المسلمين الرواد وتوجوا باب التفسير إلى حد التطهير منذ نشأة علم التاريخ الإسلامي في منتصف القرن الثاني الهجري وحتى منتصف القرن الخامس الهجري . حيث بلغ تطور الفكر التاريخي ذروته . لقد مر الفكر التاريخي الإسلامي خلال هذه الفترة بحقب ثلاث تمثل الأولى منها طور النشأة . وبداً من منتصف القرن الثاني إلى منتصف القرن الثالث الهجري . وهي فترة شهدت سيطرة نمط الإنتاج البورجوازي على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي . ونشأة العلوم وتدوينها . كالتعكس للعد الثقافي المتعاظم والمهيمن من حضارة المنطقة الوسطى . وفي مجال علم التاريخ ، وضعت مناهجه . وتحديث موضوعاته . وطرق المؤرخين باب التفسير على استحياء .

أما المرحلة الثانية . وتشمل الفترة ما بين منتصف القرنين الثالث والرابع الهجريين . فقد سادها نمط الإنتاج الإقطاعي الذي عكس تأثيره على سائر الأصعدة . ومنها الصعيد الثقافي بطبيعة الحال . إذ تأثرت النهضة العلمية والثقافية بغلبة الاتجاهات الغيبية والتصفية على حساب الد العقلاني الذي لازم مرحلة التأسيس . وبديهي أن يترك الفكر التاريخي موضوعاً ومنها رؤية . بغلبة الرؤية اللاعنونية .

أما المرحلة الثالثة . وتشمل الفترة ما بين منتصف القرنين الرابع والخامس الهجريين . فقد سادها النمط البورجوازي في الإنتاج مرة أخرى وأخيراً . الأمر الذي أسفر عن تأثيرات إيجابية سياسية واجتماعية وثقافية . وبديهي أن يترك الفكر التاريخي تلك التحولات . ليصل إلى أوج ازدهاره . حيث بلغ التفسير العلمي العقلاني للتاريخ مداه وشهد العصر بأكبر حكمة التاريخ .

لذلك مقدمة عامة . تعرض لغاية الدراسة وتحدد مبادئها . وتقدم لطلبة ليست هذه المعالم مفصلة موقفة .

في طور نشأة علم التاريخ الإسلامي . يتفق الدارسون على أن هذه النشأة الإيجابية كانت تعبراً عن مد ثقافي موهب . باعتبار التاريخ من أهم مقومات الثقافة العربية والإسلامية^١ .

وقد أسهم في تلك التشابة جيل من المؤرخين الأندلس، كالبطري، والبلاذري، وابن طيغور، واليعقوبي، وابن قتيبة، وابن عبد الحكم وغيرهم ممن اعتبرهم ابن خلدون رواد علم التاريخ في الإسلام⁽¹⁾.

ويتبين منحنى سير هؤلاء المؤرخين⁽²⁾ نجد أن معظمهم ينتمون إلى الطبقة الوسطى التي شنت النهضة العلمية والفكرية في الإسلام، فكانوا موسوعيي الثقافة الليبرالي التفكير⁽³⁾، بما أهلهم لتأصيل ركائز علم التاريخ موضوعها ومنهجها ورؤية.

وما يفتننا في هذه الدراسة هو الوقوف على طبيعة هذه الرؤى، أو بالأحرى مواقفهم من إشكالية التعليل والتأويل، وفي هذا الصدد، يخطئ من تصور أن الحديث عن هذه الرؤى عند هذا الجيل من المؤرخين أمر سابق لأوانه⁽⁴⁾، صحيح أن جل اهتمامهم انصب على الأخبار وتحقيقاتها، لكنهم لم يفتعلوا تعليلها وتحليلها. وفي هذا المعنى ذكر اليعقوبي⁽⁵⁾، يوليظهم الناظر في كتابنا هذا إلى اعتيادي في كل ما أخطرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه إنما هو على ما رويت عن الأخبار التي أتت ذكرها فيه، والأثار التي أنا مسئولها إلى رواياتها، دون ما أدرك بحسب الأصول واستنسلت بفكر النحوس إلا اليسير القليل.

والدارس لأخبار اليعقوبي لا يعدم رؤية حاضرة لتأريخ ضوابطها الزبط بين حركة الأحداث وحركة الأفعالك، ويشتد شوقه من مهارته نظر على رؤى أخرى وضعاها وعلمية، بالبلاذري - مثلاً - عول على تلخيص الاقتصاد في المسؤولية التاريخية في كثير من الأحيان، أما ابن قتيبة فهو يعمور وطاقات العصر الراشدي حول مسألة الصراع على الخلافة، واتخذ بعض المؤرخين من ذكر عبارات معينها في مواضع بعينها أيضا - مثل «والله أعلم» - ما يدل على موقف متحيز للمؤرخ ينحصر القارئ اللبيب، نظرا لوجود محاذير تحول دون الإفصاح، ولأخرو، فملوم أن المحايلة رجحوا دار البطري بالحجارة⁽⁶⁾.

ولعل تلك المحاذير كانت من وراء لبني بعض المؤرخين تفسيرات أسطورية أو تبولوجية أوردها من باب التنقية⁽⁷⁾، كذا تحول اليعقبي الآخر على التفسيرات العنصرية⁽⁸⁾، والظانفة تحت تأثير تواجيد الشعبية والصراعات الذهبية⁽⁹⁾.

وقد تماطعت هذه الرؤى اللاعظمية خلال المرحلة الثانية التي شهدت طواهر التحوّل والفرقة السياسية وثقافتها العنصرية والعنصرية وانتكاسة الفكر المثلائي، كنتيجة لظلة نمط الإنتاج الإقطاعي، مع تواجيد صاحب للبورجوازية.

بدوي أن يشار الفكر التاريخي بتلك المعطيات السلبية، ولا أدل على ذلك من تدور مكانة علم التاريخ في نظر مصنفي العلوم فأسطوره بالكتابة من مصنفيهم باعتباره يمتد إلى صفة العلمية⁽¹⁰⁾، وهو أمر لفت نظر مؤرخ فدا كالمعوي - حين اعتبر مؤرخي العصر مسؤولين عن

الفكر التاريخي

تظهر علم التاريخ مؤيداً للثارة وطمس مناره^(١٢٦)، خصوصاً من أصبح منهم من «مؤرخي السلطنة» أو ممن اشتغل بالتاريخ خدمة لحكم التحديث بالأساس^(١٢٧)، فكانوا لذلك محدثين، أكثر منهم مؤرخين، بشهادة ابن التديم^(١٢٨)، لذلك لم يطق أحد نقده، حين اعتبرهم «أنصاف مؤرخين»^(١٢٩)، فهموا غاية التاريخ فيما قاموا مؤداء التبرير للسلطان وإعاضهم في مجالس السمر، حيث غدت «الأسفار مزججاً فيها ومشتتة»^(١٣٠)، فصنف فيها الورقون وكذبوا^(١٣١).

لقد اضمد «مؤرخو السلطنة» علم التاريخ إلى حد تطويع الدين لخدمة السلطان، وجرى اعتبار ثورتهم الاجتماعية من قبيل «المخن» و «الفتن»^(١٣٢) التي يجب أن يقمعها السلطان دون هوادة.

بدعيه والأسر كذلك، أن تتلاقى رؤى المؤرخين إلى التفسيرات الأسطورية والإثنية والطائفية وتقدم الأبطال المؤيدين بالعناية الإلهية^(١٣٣)، كما فشلت الرؤى التهوديمية التي تربط حركة الأحداث بالطوائف والنجوم^(١٣٤).

أما من مؤرخي المعارضة فقد احتفظ بعضهم بالكثير من إيجابيات مرحلة التأسيس، فكثروا التاريخ على أساس «الدراسة لا «الرواية»^(١٣٥)، يتولون في التمثل والتفسير على العقلانية والنطق، مندفعين بمقاصد السلطة ورجالها^(١٣٦).

ومع ذلك، تأثر البعض الآخر بشدة بمصطلحات التفسير السياسية والثقافية، فلم نخل مصنفاً منهم من تهوى الرواية والتمطع في الرأي، لنجد نكلاً مثلاً، في الغالب الأعم وفق منطق «الدفاع» عن مذاهبهم وأيدولوجياتهم، فانسجت كتاباتهم والسجالية والتمجيب، كما روجوا لأفكار تهويمية أسطورية كـ «الهدى» أو «الخلاص» مما فت في قيمة ما صنفوا من تواريخ دارت محيطها حول عقائد مذاهبهم ورجالهم^(١٣٧).

فعلى سبيل المثال أرخ شليمة محمد بن الحسن (ت ٢٤٠ هـ) لبعض حركات المعارضة، لكن كتابه صبور وأحرق. كما دون سعد بن عبد الله الفهمي (ت ٢٩٩ هـ) كتاباً عن الشيعة لأقلى المصير بمسه. وإلا أعلنت كتبه «مقال الطائيين» للأسمقاني من الصدرة، فيعد أنموذجاً للتكاثبات ذات الطابع المأساوي «البكائي» التي تتعالى فيها التشجعات العاطفية على التفسيرات العقلانية والواقعية.

وفي التحي نفسه صنف مؤرخو المعتزلة عن مذاهبهم ورجالهم وأعلامهم، كما هي حال قبلهم (ت ٢١٩ هـ) هي كتاب «طبقات المعتزلة». أما مصنفات المنصوية فانطقت في الغالب الأعم طابعاً أخلاقياً، إذ استهدف مصنفيها تعيير الواقع بالتحصيص والوعظ أو الدعاء من أجل الخلاص. يفهم هذا من مصنفات منصوية مثل «مواقف الخلفاء» و «دم التكر» و «الفرج بعد الشدة»... إلخ وكلها تتكبد طريق العقلانية وتصل إلى الخرافات والكرامات والخرافات.

على أن الرؤية العقلانية لم تختلف تماماً خصوصاً عند نشر من مؤرخي العارضة، بل لانعدام وجود ثمة من المؤرخين الذين ارتقوا بالكتابة التاريخية موضوعاً ومنتجاً، تحليلاً وتحليلاً وتأييلاً. ويرجع ذلك فيما نرى إلى أن الصراع بين البيروقراطية والإقطاع - ومن ثم بين العقل والتقليد - لم يحسم حسماً قاطعاً، مما أتاح للتقوى البيروقراطية وفكرها العقلاني التقدي التعريبي مكاناً في الساحة وإن كان ضيقاً ومحصوراً. وفي هذا الصدد يعد السعودي (ت 216 هـ) المؤرخ النموذجي ممبواً عن هذا التيار، الأمر الذي يجعلنا نتوقف عنده ملياً للوقوف على رؤيته العلمية للتاريخ.

ولعل في حياة السعودي إبان أواخر عصر «الإقطاعية للرجعة» - وأوائل عصر «المسحوة البيروقراطية الثانية» - ما يلقي الضوء على عقلانيته وموسوعيته⁽¹⁷⁾. يضاف إلى ذلك كونه تاجراً ينتمي إلى الطبقة الوسطى اجتماعياً، وإلى الاعتزال الزيدي مذهبياً⁽¹⁸⁾، مما أهلته ليهتم بمكانة مرموقة بين مؤرخي عصره. ولعل اشتغاله بالجغرافيا ومرجعه إليها بالتاريخ وتعميله على الترحلات طوال أربعين عاماً⁽¹⁹⁾ كان من وراء اتساع منظوره ورعاية مظهره، ومن ثم انتماء رؤيته التاريخية بالعقلانية والواقعية والشمول.

في كتابه «مروج الذهب» تاريخ علمي متطور، يقتضيس للتاريخ العلمية المبسطة، فهي عرضة الأحداث مزج بين التاريخ وعلم الكلام، فالعالم في نظره «مخلوق»⁽²⁰⁾ كما يذهب المعتزلة، وهي وصفه للأمم «الظلمة»⁽²¹⁾ بين «الشرق» و«الغرب»⁽²²⁾، أو وفوقه على ما يمكن تسميته بـ «الأنثروبولوجيا الثقافية»، ومعلوماته الجغرافية بإغالة بالتأويلات والتفسيرات التي تربط بين حركة التاريخ وحركة الكواكب، وكذلك بينه وبين الجغرافيا الطبيعية. وفي هذا الصدد وصفه على أنه «يظهر التوبة في الإنشاج العذائي، وتظهر الأخير هي طبعه والمزجة البشر»⁽²³⁾.

وحين عرض للعرب وعسد ألمات حياتهم ممبواً بين مرحلتين البداءة «التوحش» والخطارة، مقدما تصوراً متطوراً لطبيعة العمران البشري⁽²⁴⁾ تأثر به ابن خلدون فيما بعد، وفي تاريخه للعالم الإسلامي اتسمت رؤيته بالشمول، فجمعت بين التاريخ السياسي والتضاربي في أن، كما أحصل ميزان النقد في الروايات قبل اعتمادها، بالمرجة نفسها التي حول فيها على الاستقراء والاستنباط في مجال التفسير⁽²⁵⁾.

ولا نبالغ إذا قلنا أنه طرق باب «التطهير» حين عول على شمول نظرية خلال الأمانة الطويلة، فأتيج له «استخراج كل دقيق من معدنه، وإثارة كل نفس من مكنته» على حد قوله⁽²⁶⁾.

وفي كتابه «التبويه والإشراف» نجد بدايات مقاربة «فلسفة التاريخ» ذلك أن هذا الكتاب يعد آخر ما صنفت السعودي، كما وأنه بمثابة «باتورام» عامة لتاريخ البشرية، أفاد فيه من مزالقه السابقة، فلم يحفل بالأخبار وتحديقها بقدر استنطاقها لتتبلور في صورة أحكام

ومطولات أفاد في صياغتها من سائر المعارف المتاحة. فقد أبرز - مثلاً - تأثير الجغرافيا في التاريخ السياسي، فمعرض لمباحث أشبه ما تكون - بالجيوبوليتيكا^(٢٠). كما عرض لتاريخ العقائد في مباحث ذات صلة بالأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الأديان المقارن. حيث تابع ورصد المشترك الإنساني العام في مجال الدين ميرز اسمه «الكواصل» و «الاستعمارية»^(٢١) في صورة اقرب ما تكون إلى «الإنسانيات» المعاصرة. ولا غرو. فقد تابع تأثيرها في التاريخ والحضارة الإسلامية^(٢٢). بما يلم عن نزعة «عقوماتية» بعيدة عن التعصب والتعجيز.

وفي عرضه للتاريخ الإسلامي أبرز الأسباب والعقل الباشرة والعمالة^(٢٣). فطرق مجال الرأي والرؤية في أن. فبدأ أضيف إلى ذلك إحكامه الصلة بين المعارف المختلفة للدخل ضمن موضوع التاريخ. فؤكد صدق حكم بعض الباحثين^(٢٤) بأن السعودي قدم الرؤية الحضارية للتاريخ.

ونذهب نحن إلى أبعد من ذلك فنعتبر السعودي من رواد فلسفة التاريخ. ولا مبالغة في ذلك البتة. إذ نجد في مصنعه ما يشي بالرؤية البيولوجية للتاريخ حين تحدث عن «نشأة الدول وشبابها وهرمها وعمل جميع ذلك»^(٢٥). ودعوته إلى ضرورة معرفة المؤرخ «كيف تدخل الأحداث على تلك وتقول الدول وتهدد الشرائع والمثل - والأفادت الخارجية المفترضة لذلك»^(٢٦). لقد وقف بحق على ما أسماه **فلاسفة التاريخ** المحدثون «بالتطويف الموضوعية» التي هي نتاج عوامل داخلية وأخرى خارجية تتصاهر بها الأحداث «حركية» التاريخ و«صيرورته». هذا فضلاً عن شمول هذه «الصيرورة» **قضايا الظواهر القادية**^(٢٧) والروحية التي توحدهت في مذهب السعودي وتماثلت في ذهنه تأملها عقلانياً. كانت جهود السعودي في مجال التفسير والتطوير مدخلا أساسيا لازدهار الفكر التاريخي خلال القرن الثاني - من منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن الخامس الهجريين - الذي شهد «موجة بورجوانية» تركت أثرا إيجابيا في مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة.

وبدهي أن يتطور علم التاريخ خلال قرن الازدهار هذا موضوعا ومنهجا ورؤية. ولعل من أسباب ومظاهر هذا الازدهار، كثرة الكتابة التاريخية طائعا منبوها. بعد اختفاء المؤرخ المحدث وظهور المؤرخ الكاتب والتاجر والوزال والأديب وحتى الطبيب. منها أيضا الازدهار الذي هم سائر أصناف العلوم والفنون والآداب المختلفة سواء على الصعيد الشعبي أو المستوى المعرفي. وكما كان معظم مؤرخي العصر ذوي ثقافة موسوعية. فقد أضافوا منها في مجال الكتابة التاريخية. ولعل من أهم جوانب تلك الإضافة اقتباس المشتغلين بالتاريخ الكثير من قواعد «النهج العلمي التحريفي» الذي توسخ في هذا العصر. بفضل ابن الهيثم وابن سينا والبيروني وغيرهم - كيدخل عن اقتباس منهج أهل الحديث. كما كان الحال إبان القرن السابق - بفضل ذلك كله احتل علم التاريخ مكانة جليلة في كتب تصنيف

العلوم⁽¹³⁶⁾. فقد أصدر الخوارزمي كتاباً «الأخبار التاريخية» في تصنيفه «مفاتيح العلوم»⁽¹³⁷⁾. كما شخص ابن النديم فضلاً عن «المؤرخين والتاريخ والنسابة»⁽¹³⁸⁾ في كتابه «الفهرست» واعتبر إخوان الصفا علم التاريخ من العلوم الإسلامية التي وطقوها لتكثيف الأنواع والأصناف. وليس جازفاً أن يعترف جل دارس علم التاريخ الإسلامي بهذه الثقة التي اكتمل بفضلها العلم «بنافع من الرشد»⁽¹³⁹⁾. واحتضن المؤرخون طرائق وفواعل جديدة أثرت العلم موضوعها وسهجها ورؤية⁽¹⁴⁰⁾ فتحول «من الرواية إلى الترياق»⁽¹⁴¹⁾. ولا غرو، فقد تطورت موضوعات التاريخ المطروقة من قبل، واستحدثت موضوعات جديدة، كالاتهام بالتاريخ الاقتصادي وسفراته⁽¹⁴²⁾. وبرز التاريخ بالجغرافيا والسياسة والفلسفة⁽¹⁴³⁾ والمفائد والذخنيات وغيرها من مقومات التاريخ الحضاري.

وشهدت الطائفة التاريخية تطوراً مائلاً، فجرى الاعتماد على الوثائق والذكرات الخاصة والأثار والتطود وغيرها، كما جرى الاهتمام بنقد المصادر المكتوبة⁽¹⁴⁴⁾. فصنفت كتب خاصة في نقد الروايات والرواة، وغدت الأخبار المستفاد من المشاهدة والعيان حصر الزوايا في المادة التاريخية للعول عليها.

وأفضى مناخ التسامح والحرية الذي ساد العصر إلى كسر الإكراهات والمخالفات التي كانت تقل يد المؤرخ في الكتابة، وتحول بينه وبين التزام الصدق والموضوعية. كما تقلصت المسخات العصبية والصراعات المذهبية والاعتزالية أو الشيعية، ليخضع مؤرخي الفرس - كحمزة الأصفهاني على سبيل المثال - بنصف العرب - ويكتب بموضوعية من أهل السنة على رغم تشييعه⁽¹⁴⁵⁾. وحين صنف ابن النديم كتاب «الفهرست» خصصه لما وقف عليه من مصنفات «من جميع الأمم من العرب والعجم»⁽¹⁴⁶⁾.

في ضوء تلك المعطيات الإيجابية، وغيرها، تطورت الكتابة التاريخية، وانصب الاهتمام على التحليل والتعليل والتفسير والتطهير، خصوصاً بعد «استقرار الرواية»، واستهدف المؤرخون الوصول إلى الحقائق وتوطئتها في شخص الوحي من طريق التثقيف والتربية والتطوير⁽¹⁴⁷⁾. كما جمع بعض المؤرخين بين التاريخ وفلسفة الأخلاق، كما في حال مسكويه على سبيل المثال - حرصاً على لوحي الصدق وتحاشي الكذب⁽¹⁴⁸⁾. وفي هذا الباب كتب أحد مشاهير مؤرخي العصر يقول: «إن التاريخ تجارب... والرأي لباح العقل، والتجربة نتاجه، والتطهير مقصده الحجي، والاجتهاد منهجاً»⁽¹⁴⁹⁾.

ويشي هذا المصير المنتصب بالكثير من خصائص الكتابة التاريخية في هذا العصر. وما يعيننا هو الوقوف على تطور الفكر التاريخي خلاله في مجال الرأي والرؤية والتأويل والتطهير.

وأول ما يلاحظ في هذا الصدد، التعميل على العقل في مجال التفسير⁽¹⁵⁰⁾، حيث عرف البعض علم التاريخ بأنه - علم عقل الأحوال⁽¹⁵¹⁾، واشتهر البعض الآخر بإضاف ذكر العدد

الفكر التاريخي

يذكر السبب⁽¹⁾ كما هي حال هلال الصافي ومسكويه على سبيل المثال. ولا غرو، فقد أحضع مؤرخو العصر الكثير من الموضوعات اللاهوتية والخرافية لسلطان العقل⁽²⁾، فقد اتسعت رؤاهم لتتجمع الكون برمته في وحدة كلية واحدة. يقول أحدهم: «فكانظر في كتابنا هذا كالشرف المطلع على العالم مشاهدا حركاته وعجوب أفعاله»⁽³⁾. ولم يجد جلهم عضاضة في الجمع بين الدين والعلم⁽⁴⁾، فتناولوا الكثير من القضايا الدينية دون خوف أو وجل. وحسبنا أن حمزة الأصفهاني - على سبيل المثال - جمع بين التاريخ الديني والتاريخ الدنيوي في مصنف واحد، كما جمع أيضاً بين التاريخ والفلسفة⁽⁵⁾. وكان ذلك إيذاناً بظهور التاريخ المفلسف. وفي هذا الصدد قام الإخوان الصفا بدور بارز أفاد منه المعاصرون والمتأخرون. وحسبنا الإشارة إلى بعض ما سطروا في رسائلهم عن قيام الدول وسقوطها.

يقول الإخوان⁽⁶⁾: «اعلم يا أخي بأن أمور هذه الدنيا دول ونوب تدور بين أهلها فربما بعد قرن ومن أمّة إلى أمّة، ومن بلد إلى بلد ... واعلم بأن كل دولة لها وقت منع تبتدئ، ونهاية إليها ترتقي، وحد إليه تنهبط. فإذا بلغت أقصى غاياتها، ومدى نهايتها، تعارض إليها الانعطاف والنقصان، وبدأ في أهلها الشؤم والخذلان. واستلقت في الآخرين من القوة والنشاط والظهور والانبساط. وجعل كل يوم يقول هذا ويصعق ذلك وينفس إلى أن يضمحل الأول لتقدم.

ويستمكن الأتي التاريخي من معرفة مؤرخي العصر كغيرهم من هذه الجماعة ولعل من أشهرهم مسكويه (ت 521 هـ) الذي تراسس مدرسة صمدت أيا شجاع والصابي والبغدادي والبيروني وغيرهم. ونظرا لأهمية ما تضمنته كتابه «تجارب الأمم» من آراء ورؤى في تفسير التاريخ، نتوقف عنده لرصد بعض مقولاته وتطبيقاته.

يجمع الدارسون على أن مسكويه احتطت لكتابة التاريخية مسارا جديدا، قوامه تحويل الوقائع إلى أحكام ومقولات. تبدأ بالتفسير الذي يسبق الحدث، ثم ذكر الحدث كتجربة إنسانية، ثم تحليل تلك التجربة. وأخيرا ما تضمنت عنه من دروس وعبر. لقد اعتبر مسكويه التاريخ مستودعا للتجربة الإنسانية، وطولان كتابه «تجارب الأمم» شاهد أمين على ذلك.

وما ينبغي إثباته أن رؤية مسكويه للتاريخ من نتائج عوامل شتى، منها كونه زيدا اعتزاليا جمع بين عدل واعتدال المذهب الزيدي وبين عقلانية المعتزلة. منها أيضا حظه الجريش من تحصيل علوم عصره الطوبعية والرياضية والفلسفية والأدبية والاجتماعية. وإضافته منها جميعا في صياغة منظوره التاريخي.

والجديد الذي قدمه هذا المنظور يكمن في طرح كل ما لا يقبل العقل - حتى لو كان مقدسا - والإلحاح على سالكين تعديرا بشريا لا يقترون بالإعجاز⁽⁷⁾.

وقد ساهمت هذه النظرة إلى الاهتمام بالجوانب الاقتصادية بمفرداتها الدقيقة، ما لم يلتفت إليه غيره، وقد يفتش على أمر صغير قد يكون فيه درس كبير⁽¹⁷⁾. ومن هنا عول على النظرة النقدية للمبررات، واعتمد فيها ما يقبله العقل، كما اعتمد على حصص مشاهداته وصلاته واستخلص منها جميعاً مادة كتابه الذي اعتبره البعض⁽¹⁸⁾ أهم ما كتب في التاريخ الإسلامي. لقد نظر مسكويه إلى الروايات التي حولها كتب التاريخ باعتبارها محض «أخبار تجري مجرى الأسفار والطرائف لا فائدة منها غير استعلااب النوم بها»⁽¹⁹⁾. ومن هنا حرص أشد الحرص على قياس الأخبار على العقل لتتوسط بتجميعها أولاً، ثم استنتاجها عنها بعد ذلك. من الجديد الذي تقوم به مسكويه أيضاً، إدماج الرأي في التحرية⁽²⁰⁾. واستخلاص العوامل المؤثرة من هذا الدمج في صياغة الأحداث الكبرى. وفي هذا الصدد أولى مسكويه السياسات الاقتصادية اهتماماً كبيراً باعتبارها العامل المؤثر في السياسة⁽²¹⁾. بل هي المصراع كله⁽²²⁾.

وعلى لنا أن نسجل له سبقاً فريداً حين فطن إلى مسؤولية الطبقة الوسطى من طبقات المصراع في العالم الإسلامي الوسيط⁽²³⁾. وتفسير حركات الميادين وثورات الثغور بالسياسات والإجراءات الاقتصادية المشددة. وهن الرؤى نفسها فسر استقرار الأحوال السياسية وازدهار المصراع بالسياسات الاقتصادية الرشيدة⁽²⁴⁾. لقد كان معنى أول مؤرخ إسلامي يفتن إلى أهمية التفسير التاريخي. في المكنة نفسها تضع إياها بين البيروني (ت 440 هـ) كمؤرخ فطر بالفكر التاريخي طفرة كبرى. خصوصاً في مجال التفسير والتطوير.

كان البيروني، مسكويه والمسعودي، شعباً زهداً اعتزالياً، اشغل بالسياسة ثم لفتها إلى العلم والمعرفة⁽²⁵⁾. فحاز قصب السبق في الإلهيات والمنطق والفلك والجغرافيا إلى جانب التاريخ بطبيعة الحال. وأسهم إسهاماً كبيراً في تطوير المنهج العلمي التجريبي. وحسبه أنه كان أول من تحدث عن «القانون» العلمي كمصطلح⁽²⁶⁾.

كتب البيروني عدداً من المؤلفات في التاريخ. لم يبق منها سوى كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مؤذولة»، وكتاب «الآثار الباقية من القرون الخالية». وما يعنيها هو الوقوف على رؤية البيروني للتاريخ. أو بالأحرى ما أضافه من جديد في مجال التفسير والتطوير.

يعد الكتاب الأول تاريخاً أيضاً حضارياً للهند. مقارناً بعضضات الأمم الأخرى. بما يشي بالانتعاش «الخيال» التاريخي لمؤلفه. فضلاً عن لقائه العريضة والموسوعية التي تتمثل في احتواء الكتاب على دراسات معمقة في العقائد والإتولوجيا والأنثروبولوجيا. إلى جانب أبحاث أخرى في الميتافيزيقا والطبيعة. مزج البيروني بينهما، وصاغ هذا المزيج صياغة فلسفية معقدة⁽²⁷⁾.

الفكر البيروني

على الرغم من وفرة وزخم تلك المعلومات إلا أن البيروني صنفها ووجعها في تسلسل واتصال يتم عن إدراك ووعي بالصفة الوثيقة بين المعارف المختلفة، وقدرة في فهم استدلالاتها، والأهم من ذلك ماقدمه من رؤية «أنطولوجية» تجمع كل ظاهرات الوجود المحسوس والمفقول في وحدة واحدة، كذا النظر إلى الأمم والشعوب المختلفة نظرة متوحدة أيضا، تأسيسا على وجود مشترك إنساني عام، في القيم والحضارة، فقد تسلمت في هذا المعنى جميع الأمم⁽³⁷⁾. لذلك يعد الكتاب شاهدا على منهجية جديدة لمعالجة موضوعات جد مبتكرة في صياغة فلسفية منطقية.

ولاجدال هي أنه قدم رؤية فلسفية تجمع بين إنجازات العلوم المختلفة والتجارب البشرية التي أجراها في منظومة واحدة.

وهي هذا الصدد يصف الدارس على مقولات مهمة في فلسفة التاريخ، منها أن قيام الدول لا يتحقق «إلا باجتماع الملك والدين»⁽³⁸⁾. منها أيضا الوقوف على تأثير البعد الطبقي - بمعنى العلمي - في صياغة الوقائع والأحداث، تأسيسا على أن الطبقات نتاج «عمل أو صناعة أو حرفة»⁽³⁹⁾. منها أيضا وجود علاقة عضوية بين المحسوس والمفقول⁽⁴⁰⁾ انطلاقا من فلسفة موحدة الوجود، «فالعلم نتاج أفعال بشرية تصنع «الممران» وهو «معمور بالعزوت والنبل»⁽⁴¹⁾. والعصارة «مشتق من سوان»⁽⁴²⁾.

تستخلص مما سبق إسهام فلسفة التاريخ عند البيروني على العقل النقدي أولا، والوجود المادي ثانيا. والفعل البشري أخيرا⁽⁴³⁾. لذلك كان على وحي تام بتفريده فيما توصل إليه، كما كان حريصا على تقديم دروس تعليمية للمؤرخين عن شروط الكتابة وإشكالياتها ومبرمجياتها ومنهجية. وهي دروس تفرّد بها عن رؤية ووعي، يقول في ذلك: «لقد أصبغت المداخل فيه (أي ما توصل إليه) مع حرصي الذي تقدرت به في أيامي»⁽⁴⁴⁾.

ومن أهم ما استحدثت البيروني في مجال المنهج بخصوص «الفرجانيات»، عكسه بأن ما يحصله الفرد ميدانا أهم بكثير مما يعرفه مناجيا «فليس الخير كاليمان... لأن الإيمان هو إدراك عين الناظر المنظور إليه في زمان وجوده... أما الخير فهو كون عن الشيء الممكن الوجود»⁽⁴⁵⁾. وهي حديثه عن الأسباب التي تحول دون الموضوعية في الكتابة التاريخية يقول: «ولطير أضافت... وفيه الصدق والكذب». ورد الكذب إلى «تساوت الهمم وظلمة الهرائي والنزاع على الأمم». فمن مخبر عن أمر كذب يقصد فيه نفسه فيعظم به جسده... ومن مخبر عن متقرب إلى ظهر بدناط الطوع أو متقربا لشر... ومن مخبر عن جهل وهو القصد للمخبرين»⁽⁴⁶⁾.

ونعتقد أنه وقف بذلك على الأسباب الذاتية والموضوعية التي تحول دون الصدافية. والأهم من ذلك أن البيروني طبق القواعد المنهجية هذه حين صنف كتبه في التاريخ.

أما عن رؤيته التاريخية في كتاب «الأثر البابلي» من القرون الخالية، فكانت أكثر تشككاً وأعمق نظراً، لأن الكتاب مصنف في التاريخ المالي، قدم فيه البيروني صورة للتاريخ البشري والحضارة الإنسانية وفق منهج يرمض النتائج المهمة والأثار العميقة التي وجهت التاريخ الإنساني كله. وطالبت الزمان والمكان لتقف شاهداً على عظمة الإيمان، وفي هذا الصدد ضمن المؤلف إلى ما يمكن أن نطلق عليه «الزمان التاريخي» إذ تقف عليه من خلال جدل الزمان مع الأحداث، حيث يفرق بين الفث منها والسمين، أما الفث فيذهب جهلاء، وأما السمين فيبيض لونهج الناس. وهذا السمين هو الذي عرض له البيروني في كتابه بدلاً من «أعمال الملوك وأغابهم مما تمجده الأذان ولا تقبله العقول»⁽¹²⁷⁾.

وبصدد التمييز بين الفث والسمين في وقائع التاريخ، توسل البيروني بمنهج «الاستدلال بالمعطولات، والقياس بما يشاهد من المحسوسات» بعد «تنزيه النفس عن التعمص والتظاهر واتباع الهوى والتغالب بالرياض»⁽¹²⁸⁾.

لقد عول على المحسوس في معرفة المقول، ووقف على الغائب من خلال معرفة الشاهد، تأسبها على وحدة الوجود الثمري، وقبسا على وحدة الوجود الأنطولوجي. ومن خلال ذلك قدم البيروني تاريخاً مصفى بعيداً عن التعريف والزيف الذي «هو خداع للأعم»⁽¹²⁹⁾.

هذا المنهج القويم - فيما أرى - جاء نتيجة ثقافة عريضة ودراسة في العلوم الطبيعية والرياضية، فضلاً عن نتائج مجهودة للإزنتاء بالمنهج العلمي التجريبي، ولعله تأثر كذلك بهذا النهج، حين افترق بين مؤرخي العصر الوسيط، فلو فقه على أخصبه ما نسميه الآن «بالنهج الكمي» «الكوانتوم» المؤسس على الجداول والإحصاءات والمعادلات الرياضية وتوظيفها في دراسة العلوم الإنسانية⁽¹³⁰⁾. لذلك كله وغيره حق للأستاذ «سبحان» القول بأن البيروني يعد من أعظم العقول التي أنتجها البشرية.

خلاصة القول، إن نشوء وتطور منهجية التفسير التاريخي كان مرتبطاً بتاريخ العلم والثقافة في الإسلام، وكلامنا كاتاً بالكل نتيجة معطولات سوسيوتاريخية، اقتصادية وسياسية.

- 1- عبد (إسماعيل بن) دراسات في حضارة الإسلام - الترجمة العربية، من 1447 هـ، بيروت 1975.
- 2- مقدمة ابن خلدون، من 1 - القاهرة، ب. د.
- 3- راجع محمود إسماعيل، موسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج 1، من 1967، 1988، الوار البيضاء 1988.
- 4- رؤى اتكال، علم التاريخ عند المسلمين، الترجمة العربية، من 1979، بغداد 1975.
- 5- النظر، علي أنعم، بعض مؤرخي الإسلام، من 1397، القاهرة، ب. د.
- 6- كتاب البلدان، من 1388، لندن 1891.
- 7- باقرت، مجمع الآداب ج 1، من 18 - طهران 1975.
- 8- من مؤرخ من المعلومات في هذا المصنف، راجع محمود إسماعيل، موسيولوجيا، ج 1، من 1977، 1981.
- 9- راجع علي صديق التال، أبو العرب، تميم - شفاء، علما - إفريقيا، من 15 وما بعدها، تونس 1978.
- 10- من القرون في المعلومات، راجع محمود إسماعيل، موسيولوجيا، ج 1، من 1977، 1981.
- 11- رؤى اتكال، المراجع السابق، من 18.
- 12- السعدي، مروج الذهب، ومعاين المعوض، ج 1، من 18، بيروت، ب. د.
- 13- بوزكلمان، تاريخ الأدب العربي، الترجمة العربية، ج 1، من 18، القاهرة 1981.
- 14- التبريزي، من 1391 - 1392، القاهرة 1978.
- 15- أنظر شاكر مصطفى، التاريخ والتأويل، ج 1، من 1400، بيروت 1988.
- 16- ابن التبريزي، المراجع السابق، من 1400.
- 17- صنف الشيباني، تاريخ، ج 1، من 1400، القاهرة 1981.
- 18- سالم أحمد عبد - أنظر المصنف في التفسير التاريخي، من 1400، لبنان 1988.
- 19- رؤى اتكال، المراجع السابق، من 1400.
- 20- من ملاحج لهذا المصنف، من المؤرخين، راجع ابن التبريزي، المراجع السابق، من 1400، 1401، 1402.
- 21- نفسه، من 1400، 1401.
- 22- شاكر مصطفى، المراجع السابق، ج 1، من 1400، 1401.
- 23- السعدي، مروج الذهب، ومعاين المعوض، ج 1، من 18، بيروت، ب. د.
- 24- السعدي، التبريزي والإشراق، من 1400، 1401.
- 25- مروج الذهب، ج 1، من 1400.
- 26- نفسه، من 1400، 1401.
- 27- نفسه، من 1400، 1401.
- 28- شاكر مصطفى، المراجع السابق، ج 1، من 1400.
- 29- مروج الذهب، ج 1، من 1400.
- 30- التبريزي والإشراق، من 1400، 1401.
- 31- نفسه، من 1400، 1401 وما بعدها.
- 32- نفسه، من 1400، 1401 وما بعدها.
- 33- نفسه، من 1400، 1401 وما بعدها.
- 34- أنظر شاكر مصطفى، المراجع السابق، ج 1، من 1400.
- 35- التبريزي والإشراق، من 1400.

- ١٥- نفسه، ص١٤.
- ١٦- روزنثال: المرجع السابق، ص ١٧٧.
- ١٧- جيب: المرجع السابق، ص ٩٢.
- ١٨- ص ٦٠ - ٦١، دار القاهرة، ١٩٩٠.
- ١٩- الموسست، ص ٢٧ وما بعدها.
- ٢٠- شاكرو مصطفي: المرجع السابق، ص ١٠٩، ص ٢٠٩.
- ٢١- ياسر حور: الظواهر التهجني لعلوم العمارة في مناطق المزارع الحجازية، ص ١١١، ١١٢، رسالة ماجستير، مكتبة جامعة القاهرة، ١٩٩٩.
- ٢٢- تحت الشرايفي، الرب التاريخ عند العرب، ص ٢٦، بيروت، ١٩٧٧.
- ٢٣- روزنثال: المرجع السابق، ص ١٧٧.
- ٢٤- ابن النديم: المرجع السابق، ص ٩٢٠.
- ٢٥- مير (أحمد): الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ص ١٠٠، ٢١٠، القاهرة، ١٩٧٧.
- ٢٦- روزنثال: المرجع السابق، ص ٩٠.
- ٢٧- الموسست، ص ٢٨.
- ٢٨- محمود إسماعيل: إخوان الصفا، ص ٢٧ وما بعدها، القاهرة، ١٩٩٥.
- ٢٩- شاكرو مصطفي: المرجع السابق، ص ١٠٩، ص ٢٠٩.
- ٣٠- أبو شعاع: ديوان لكتاب لبحر الألف، ص ٢١٠، القاهرة، ١٩٩٠.
- ٣١- عبد العزيز عرت: ابن سينا، ص ٢٩، القاهرة، ١٩٩٠.
- ٣٢- أبو شعاع: المرجع السابق، ص ٩.
- ٣٣- هلال الصافي: تاريخه، ص ٢٢٦، القاهرة، ١٩٩٠.
- ٣٤- سالم أحمد: مرجع المرجع السابق، ص ١٧٧.
- ٣٥- المطهر القدسي: البدء والتاريخ، ص ٩٠، ص ٩٢.
- ٣٦- روزنثال: المرجع السابق، ص ١٠٦.
- ٣٧- حمزة الأصفهاني: تاريخ مبي مملكة الأرض والأجواء، ص ٢٢، بيروت، ١٩٦٠هـ.
- ٣٨- رسائل إخوان الصفا، ص ٩٠، ص ١٤٠، بيروت، ١٩٦٠هـ، وهي جزء من المجموع في فلسفة التاريخ عند الإخوان، راجع محمود إسماعيل نهاية السطور، ص ٢٩ وما بعدها، القاهرة، ٢٠٠٠.
- ٣٩- مسكويه: تحف الأريب، ص ١، ص ٢، طهران، ١٩٧٨.
- ٤٠- أحمد أمين: ظهور الإسلام، ص ١٠٨، القاهرة، ١٩٦٦.
- ٤١- روزنثال: المرجع السابق، ص ١٩٦.
- ٤٢- تحف الأريب، ص ٩٠، ص ٢٢.
- ٤٣- موحاويث: المرجع السابق، ص ١٢٢.
- ٤٤- نفسه، ص ١٢٢.
- ٤٥- تحف الأريب، ص ٩٠، ص ٢٢، القاهرة، ١٩٧٨.
- ٤٦- نفسه، ص ٩٠.
- ٤٧- نفسه، ص ١٢٢، ١٢٣.

- ٦٩- البيهقي، تحقيق ما للهدى من مشولة، مشولة في النسخ أو مشولة. من ١٠٠ و ١١٠ من مطبعة الخليل.
بيروت، 1961.
- ٧٠- راجع محمود إسماعيل، موسيولوجية، ج٢، مجلد ٢، من ١٠٠ و ١١٠، القاهرة ٢٠٠٠.
- ٧١- البيهقي، تحقيق ما للهدى من مشولة، من ١ و ١٠٠ وما بعدها.
- ٧٢- نفسه، من ١٢٨.
- ٧٣- نفسه، من ١٢٨.
- ٧٤- نفسه، من ٢٠.
- ٧٥- نفسه، من ٢٨.
- ٧٦- نفسه، من ٢٨.
- ٧٧- نفسه، من ١١٩.
- ٧٨- نفسه، من ١٠٧.
- ٧٩- نفسه، من ١٧.
- ٨٠- نفسه، من ١٧.
- ٨١- نفسه، من ٦٥.
- ٨٢- البيهقي، الآثار الناطقة، من ١٠٠.
- ٨٣- نفسه، من ١.
- ٨٤- نفسه، من ٢٠١ وما بعدها.
- ٨٥- من لمراجع في هذا المصنف، راجع الآثار الناطقة، من ١٠٠ إلى سطر الكمال.

ARCHIVE

الاتجاهات السائدة في كتابة التاريخ

د. عبد الكريم رافع*

يجتهد المؤرخ العربي، وبالتالي دارس التاريخ وفنائه، تحديثات كبيرة بالاعتماد استخدام شبكة الإنترنت، وما تحمله من مواقع في مصادر التاريخ وتفسيره، وتحفل هذه المواقع بما هو مفيد، وما هو غير مفيد، سواء أوجه القصور أو تفسير التاريخ، وفي مواقع الإنترنت باللغات غير العربية. كما هي عليه اليوم، وكما بدأ إليها العديد من الطلبة الذين يتقنون هذه اللغة، أضحت على ذلك، فالطبيب هو توفر المصادر وبخاصة الدوريات باللغات الأجنبية، التي لا تحتاج للباحث العادي، وحتى للباحث الجامعي، الذي لا تتوفر له هذه الدوريات في المكتبات غير المتخصصة، ويمكن للباحث العربي، الذي يتقن هذه اللغة، الاطلاع على هذه الدوريات بلغاتها الأصلية، شأنه شأن أي باحث أجنبي.

أما الدوريات العربية التي لم تبرمج حتى الآن على مواقع الإنترنت، سواء منها الأجنبية أو العربية، فيحسن برمجتها ليناح للباحثين، من عرب وأجانب، الاطلاع عليها في أصولها، وتطرح هنا إشكالية توفر الدوريات العربية منذ بداياتها، والجهات التي ستعطي بعضهم، ووضعها على مواقع الإنترنت، مثل مراكز البحوث العربية، أو الجامعات، وهذا يقتضي توفر الموارد المالية والخبرة لذلك، وحرصاً على الجهود العربية من أن تبغثر، أو تنكسر، بين جامعة وأخرى، أو مركز بحثي وآخر، فحبذا لو تعهدت هذه الجهود بالتنسيق والتكامل جهة

(*) استاذ التاريخ الحديث والمعاصر بجامعة دمشق سابقاً

الفكر التاريخي

عربية واحدة، ذات مولادة عربية. كان تكون تلك الجهة الإدارية الثقافية في الجامعة العربية، أو اتحاد الجامعات العربية، أو هيئة أخرى عربية التمويل والتمسيق ليرمى الدوريات العربية على مواقع الإنترنت.

ومواقع الإنترنت، بالإضافة إلى توفيرها المصادر، جوانب أخرى تفتقر فيها الفائدة بعدم الفائدة أحياناً. كان تقدم الباحث معلومات في موضوع معين، كثيراً ما تقري الطالب بالاعتماد عليها، بسهولة الحصول عليها، وإضافته بالتالي من العودة إلى المصادر الأساسية، واستخراج الحقائق. وبما بالنفسير الخفي على صونها. وقد تكون هذه المعلومات جيدة، كما قد تكون خاطئة، ومن هنا سلبية هذه المعلومات إذا لم تعتمد المنهجية العلمية، أو أنها كتبت لخدمة أغراض غير علمية. ويؤدي هذا إلى وقوع الباحث المبتدئ تحت إغراء هذه المعلومات، وقد شاعت مثل هذه المواقع بالغات الأهمية. وغالباً ما يلجأ أساتذة التاريخ، كما غيرهم، إلى حث الطلاب على عدم الأخذ بها، وحتى عدم قبولهم الاعتماد عليها، لأن الفائدة العلمية المصححة تقتضي من المدرس أن يدرب طلابه على الرجوع إلى المصادر الأساسية، وتحليلها بأنفسهم، والتوصل إلى النتائج على صونها. وهذا تثار مسؤولية هذه المعلومات، وضرورة معرفة الجيد من غير الجيد منها. وهكذا تضاعف مسؤوليات جديدة وملحة إلى المؤرخ العربي في تقديم معلومات علمية منهجية، لم يستعمل في مواقع الإنترنت العربية. وتطرح هذه القضية من جديد. وبشكل عام، منهجية التاريخ يجب أن تكون

إن الباحث في تاريخ العرب الحديث والمعاصر منذ بدايات القرن السادس عشر، مثلاً، يتعرض إلى تحديات كبيرة إزاء تنوع المصادر وكثرتها. وكذلك تنوع الموضوعات التي لم تعد تقتصر على كتب الأحبار أو التاريخ السياسي الضيق، بل تجاوزت ذلك إلى معالجة المواضيع الاقتصادية والاجتماعية، التي هي في أساس تفسير الأحداث السياسية. ومعرفة اتجاهاتها، وتحليل عواملها. وتتوفر للباحث في تاريخ العرب الحديث والمعاصر مصادر مهمة، من عربية وأجنبية، تشكل قاعدة أساسية للبحث العلمي في ميادينه المختلفة. فالدراسات التاريخية العربية، كما الأجنبية، التي كانت تقتصر، في هذا المجال، على القرنين التاسع عشر والعشرين، بسهولة الحصول على مصادرها، أخذت تعالج ويمتد القرون السابقة بسبب توفر مصادر لها لم تكن معروفة أو متاحة قبل ذلك. وأهم هذه المصادر بالنسبة لتاريخ العرب الحديث، إبان الحكم العثماني، هي وثائق المحاكم الشرعية التي طبعت في زوايا المحاكم الشرعية ودير الأرشيف حتى أواسط القرن العشرين حين تلبه إليها الباحثون وبدأوا باستخدامها. وقد سلمت محتوياتها بإدارة المؤرخين الخلفاء عليها. ثم غدت أحد أهم المصادر لمعرفة نواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفقهية. وبالتالي السياسية التي أخذت تبنى عليها، وذلك في مختلف الأقطار العربية، بدءاً من القرن

المصادر هسور، أي مطالع الحكم العثماني، ونظراً لكون الدولة العثمانية هي دولة مؤسسات وقوانين وسجلات، فقد عالجت مختلف النواحي الحياتية، وثرفت سجلات، إلحاكم الشرعية مصادر أخرى متاحة، يشكلها المطبوع والمخطوط، مثل كتب الأخبار أو الحوادث، وكتب التراجم، والرحلات، وكذلك كتب الفتاوى التي عالجت مختلف نواحي الحياة. ولا غنى للباحث المهتم بالدراسات الضرائبية والمالية، وكذلك السكانية والإدارية، من الاطلاع على الوثائق العثمانية المتعلقة بإدارة الدولة ككل أو إدارة الولايات، وهي متاحة للباحثين في إسطنبول وأنقرة، كما أن دور الأرشيف الأجنبية التي تضم تقارير الفواصل والصبراء والمعلقين التجاريين المتشدين في الأفطار العربية تضفي بنورها بدأً مهما لهذه الدراسات لا يقتصر على النواحي السياسية والاقتصادية، بل يتجاوزها إلى النواحي الاجتماعية والسكانية وغيرها. وقد أصبح معظم مستويات دور الأرشيف هذه متاحة للباحث العربي إما في مراكزها أو بالصور المأخوذة عنها والموجودة في مراكز البحوث والمكتبات الوطنية العربية.

ونظراً لتوفر هذه المصادر المتوفرة والمهمة في تاريخ العرب الحديث فقد حدث انعطاف مهم في الدراسات التاريخية العربية والأجنبية ذات الصلة، وبخاصة منذ منتصف القرن العشرين، فلم تعد الدراسات تقتصر على التاريخ السياسي بل تعدته إلى جوانب التاريخ الأخرى، وكان لهذه الدراسات العليا على مستوى الماجستير والدكتوراه، في العديد من الجامعات العربية، أثره المهم في القيام بالبحوث العلمية الحديثة في هذه الميادين. كما كان لمراكز البحث العلمي، وأقدمها وأهمها في هذا المجال مركز الدراسات التاريخية العثمانية الذي أسسه الدكتور عبد الجليل التميمي في زغوان تونس، وكذلك المؤتمرات التاريخية، مثل المؤتمرات الدورية عن تاريخ بلاد الشام، التي تبتها الجامعات السورية والأردنية، أثرها المهم في إصدار البحوث العلمية الرصينة، وتنمية الوعي العربي بأهمية دراسة الحقبة العثمانية ودور العرب فيها، وهو ما أعطت دراسته فضلاً.

وكان من الطبيعي، نظراً لأهمية مثل هذه الدراسات وحدائقها، أن عمدت معظم الجامعات العربية، وبخاصة في مستوى الماجستير، إلى تشجيع الطلاب على تحقيق المخطوطات العربية وطباعتها، وكانت هذه لبنة مهمة في تأسيس الدراسات العربية العثمانية، وقد طبع العديد من هذه المخطوطات المحققة، وأخذ منها الباحثون العرب، كما الأجانب، في كتابة تاريخ تلك الفترة، ولاحظ في الكتابات المعاصرة في تاريخ العرب الحديث والمعاصر، سواء ما نشر منها بالعربية أو باللغات الأجنبية، أن معظمها كان في أساسه أطروحات ماجستير ودكتوراه عنيت بموضوع معين، كان يكون ذلك حصة زمينة محددة في ولاية عربية، أو قطر، أو حتى مدينة ما، أو يقتصر على ناحية اجتماعية أو

المعار التاريخية

اقتصادية ضمن هذه الحدود. ونظراً لأن هذه الأطروحات ينطضي إعدادها صعب سلبي، بغية الحصول على درجة علمية، فإنها تكون هي العادة موثقة ومكتوبة بمنهجية علمية، وغالباً ما يكتفي صاحبها بها، ولذا يثريها بدراسات أخرى. وهكذا تتكون نوات هذا، وأخرى هناك، هي ميدان سياسي، أو اجتماعي، أو اقتصادي، دون تطوير لهذه التوثيقات عبر الزمن، ودراسة التطورات التي طرأت عليها، ومقارنتها بعضها ببعض في أكثر من ولاية عربية، أو قطر عربي، ويوضح بذلك على الباحث، والقارئ معاً، الاتجاه العام لتطاهرة من التطاهر، وتوضح بالتالي أهمية تلك التطاهرة ومدلولاتها في المحصلة التاريخية ككل.

وليس هنا أهمية تحايز التاريخ القطري ودراسة البعد العربي للأحداث نظراً لتشابه العوامل والظروف، وبخاصة في فترة الدولة العثمانية التي مدت سلطتها على ثلاث قارات في أوروبا وآسيا وأفريقيا، وشملت معظم انظار الوطن العربي. فما كان يحدث في الدولة ككل كانت له آثار ومضاعفاته، إيجاباً وسلباً، على بقاع الدولة، مع اختلاف في النوعية والشدة، من قطر إلى آخر. والدارس لتاريخ اليمن، مثلاً، يلاحظ أن ثورات عسكرية مهمة قد حدثت فيه في سببها القرن السادس عشر استغلها الأتمة الزيديون الثائرون أبداً على الدولة العثمانية، مما اقتضى من الدولة أن ترسل كبير ولائها في مصر (مستان باشا) إلى اليمن يقضي على الثورة بين عامي ١٥٦١ - ١٥٦٢م، واعتبر الإيجازي المحلي قطب الدين النهروالي الكبي، انتصار ستان باشا بعد أن أخرج العثماني الثاني اليمن، ووضع مؤلفاً في هذا الخصوص أسماه «البرق اليمني» في الفتح العثمانية^{١٢}، ولم يفسد هذا الانتصار على تعود الأتمة الزيديين الذين استغلوا في حكم اليمن عام ١٦٢٥، والدارس لتاريخ مصر، بين عامي ١٥٨٩ و ١٦٠٩، يلاحظ كذلك حدوث ثورات من قبل المصاكر أصحاب القرابات في الريف ضد الحكم العثماني، واستغل المصاليك الذين دخلوا في خدمة الدولة وشكلوا إحدى الفرق العسكرية الثائرة هذه الثورات ضد سكان مصر، الذين أشارت إليهم المصادر المعاصرة بأولاد العرب، فطالبوا بعضهم من دخول الفرق العسكرية واستخدام المصاليك البيض منهم والمستوردين بمعظمهم من القمقاس، وهدف المصاليك إلى إعادة السلطة المملوكية ومنع أولاد العرب من التسرب إلى مراكز السلطة خشية منافستهم لهم، وقد قضى العثمانيون على هذه الثورات التي انحدرت بعداً اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً حين هاجم الثائرون كبار التجار من أولاد العرب في القاهرة، وأحرقوا مستودعاتهم، وقتلوا الحكام العثماني لمصر في ١٦٠٤، وسعدوا سلطاناً من بينهم، مما يدل على استغلال المصاليك لهذه الثورة الاقتصادية والاجتماعية التي كان سببها بالدرجة الأولى انهيار قيمة العملة النضية في الدولة التي كانت الرواتب تدفع على أساسها، والعودة المصاكر إلى فرض ضرائب إضافية للتعويض عن ذلك، ولزورهم حين حاولت الدولة منهم من ذلك^{١٣}.

وحدث تمرد عسكري مماثل في بلاد الشام في تسعينات القرن السادس عشر، وأمدت حتى أواسط القرن التالي، وسببه فرض المماليك النصارى في انكشارية دمشق ضرائب إضافية على سكان الريف للتعويض عن انهيار القيمة الشرائية لمرتباتهم، في أعقاب انخفاض قيمة العملة النحاسية التي تدفع الرواتب لهم على أساسها. وحين حاولت الدولة منعهم من ذلك، تمردوا عليها، ولدى هتد الدولة بزعماء الانكشارية النصارى هؤلاء، ومعظمهم من أصول غير محلية، إلى شغل مناصبهم وحل محل عناصر دمشقية مكانهم، وكانت هذه العناصر من تجار الحبوب في حي الميدان بدمشق، من أصحاب النفوذ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وبطبيعة هذه العناصر الدمشقية في طائفة الانكشارية يمر السنين أصبحت طائفة الانكشارية في دمشق تعرف بالانكشارية البردية، أي المحلية، مما استدعى السلطات العثمانية في عام 1609 إلى إرسال قوات إنكشارية جديدة إلى دمشق، عرفت بالقامي قول، أي عبيد (باب) السلطان، لأن ولائها كان للسلطان، وذلك لموازنة الانكشارية البردية، وشملت من هذه الأخيرة القلعة وحراسة السور وبوابات دمشق، وسرعان ما دب النزاع بين الطائفتين الانكشاريتين هاتين لأن إحداهما كانت تحتل النفوذ المحلي والآخرى التمرد العثماني¹³.

وحدث تمرد عسكري مماثل في بغداد في مطلع عشرينات القرن السابع عشر حين ثار بكر الصويشاني، رئيس الشرطة على (باب) بغداد العثماني، فاجتمع المكيون المقيمون في إيران هذه الثورة، في عهد الشاه عباس الأول، وسيطروا على بغداد بحجة دعم بكر الصويشاني، وحكموها بين عامي 1633 - 1639 حتى استعادها السلطان مراد الرابع. وحدثت ثورات عسكرية مماثلة في شمال أفريقيا الخاضع للعثمانيين¹⁴.

إن دراسة كل قطر على حدة، وإبراز الثورة التي حدثت فيه بمعزل عن الثورات المعاصرة التي حدثت في الأقطار الأخرى يفقد هذه الثورات بعدها العربي والبحث عن الأسباب التي أدت إلى حدوثها في أزمنة متقاربة، ومن قبل مماليك عثمانيين، من أصحاب المراتب، وليس من أصحاب الإقطاعيات الذين لم تتأثر دخولهم بسبب ارتفاع أسعار الحاصلات الزراعية لإقطاعياتهم.

وهكذا يكون استيراد الفضة والذهب من العالم الجديد - أمريكا - إثر اكتشافها إلى أوروبا، وبخاصة عن طريق الإسبان، قد أوجد ثورة تقمية في أوروبا كانت لها أثرها على الوحدة القومية العثمانية (الأفجية) التي تدنت حينها، ولدت بالتالي القدرة الشرائية لأصحاب المراتب من المماليك الذين دفعوا رواتبهم على أساسها فاجأوا إلى فرض ضرائب إضافية على السكان حيث يقيمون، وعندما صعدت الدولة إلى كبهم ثروا عليها.

ولم يعلم قطب الدين التبريزي الذي روى أحداث الهمن، ولا محمد بن أبي السور المكي الصديقي الذي روى في العديد من مؤلفاته ثورات الصمّاكر في مصر، وكذلك لم يشر الإخباريون في الشام والعراق إلى الأسباب البعيدة لتدني قيمة العملة وحديث الثورات. ونظراً لأن الدولة العثمانية قد تضمنت ككل من نهيار قيمة نقدها، فمن الطبيعي أن تكون ردود الفعل عامة، ولهذا نجد أن ثورات الصمّاكر في الأقطار العربية، في النصف الثاني من القرن السادس عشر والنصف الأول من القرن السابع عشر، قد حدثت كلها في الأناضول والبلقان، وحتى في قلب العاصمة إسطنبول حيث ثار الانكشارية وقتلوا السلطان عثمان الثاني في عام ١٦٢٢. ومن شأن هذا التكامل في الأحداث والأسباب والعوامل أن يفتحنا من التاريخ القطري إلى التاريخ العربي، فالعثماني فالأوروبي، لإدراك العوامل العميقة التي أثارت مثل هذه الأحداث في فترات متقاربة وعلى مستوى الدولة العثمانية ككل.

وثمة بعد عربي آخر لهذه الثورات يجدر إبرازه حين نتحدث عن موقف العرب إبان الحكم العثماني. ففي الهمن أدت الثورات إلى دعم النشيطين للإمام الزيدي الذي استقل بحكم الهمن في عام ١٦٢٥، وكان الهمن بذلك أول ولاية عربية تستقل عن العثمانيين حتى عاد هؤلاء إليها في أوائل سبعينات القرن التاسع عشر حين سقطت ولاية بغداد الأوروبية آنذاك.

وأي تسرب للثورة الأنطلي بعد ذلك إلى الدولة العثمانية من طريق عد الخطوط الحديدية بين برلين وإسطنبول وبغداد، وكذلك بين دمشق والمدينة، إلى التحالف العسكري في الحرب العالمية الأولى بين الدولتين. ونمركز القوات الألمانية في الجزيرة العربية كعقلاء للعثمانيين، وتجهيد العرب وإرسالهم إلى حرب الهمن الطاسرة فيها عرفت من الهمن بأنه «مقبرة الأناضول»، ونسف لورانس البريطاني والقبائل القاترة للخط الحديدي الحجازي، مما أدى إلى خسارة الدولة العثمانية الحرب في الجزيرة والشام وبالتالي الحرب ككل.

ويتضح البعد العربي، في ثورات مصر إذ قاوم العالمة الذين سيطروا على الثورات لقوى السكان العرب المصريين (أولاد العرب في المصادر العربية والتركية آنذاك)، وحاولوا بينهم وبين الانتماء إلى الطوائف العسكرية، وبالتالي البروز من خلال المؤسسة العسكرية. واستمر العالمة والعثمانيين ومن بعدهم أسرة محمد علي باشا في ملج أولاد العرب من الوصول إلى الترتب العليا في الجيش.

وهو من ذلك أحمد عرابي المصري في ثورته على الخديوي والإنجليز كممثل لأولاد العرب في صراعهم الطويل لاختراق المؤسسة العسكرية والوصول إلى الترتب العليا فيها، فقد طالب بفتح هذه الترتب للمصريين، وكممثل لأولاد العرب هؤلاء أبرز أحمد عرابي هويته المصرية^(١).

وتجلى اليمد العربي في ثورات المسافر في الشام إذ نجح الدمشقيون في اختراق المؤسسة الانتكشارية العثمانية في دمشق، وسيطروا عليها في الداخل فعرفت تبعاً لذلك بالانتكشارية البوالية، أي المحلية، وكانت تدافع عن المصالح المحلية، سواء منها مصالح تحار العيوب الذين اتسبوا إليها، أو مصالح الأهليين في وجه معارضة الانتكشارية القبايلي قول التي منكت تقود القولة العثمانية، وكان الصراع شديداً بين الطائفتين الانتكشاريين إلى أن ألغيت الانتكشارية ككل في الدولة في عام ١٨٢٦، واستعيط عنها بجيش جديد على الطراز الأوروبي، وتسرب أولاد العرب في الشام كذلك إلى مؤسسة الإفتاء، فأصبح المثلون الأحناف الذين يتكون المذهب الرسمي في الدولة العثمانية من الدمشقيين، وبرز بينهم آل العمادي والمرادي، منكما أصبح ثقباء الأشراف من آل حمزة الدمشقيين.

وكانت الدولة تدين لهذه المصالح الدينية أرواما عثمانيين في القرن السادس عشر وأقل من ذلك في القرن السابع عشر، وتمسكت الدولة بتعيين القضاة الأحناف باستمرار (فيما عدا استثناءات قليلة) من الأروام لأهمية سيطرتها على القضاء، وازداد التطور المحلي ضمن الإطار العثماني، في بلاد الشام في القرن الثامن عشر حين عيّن أفراد من الأسرة العظمية المحلية ولا على دمشق وحلب وسيدا وطرابلس لغزوات طويلة، وأحياناً بشكل متعاقب لشبه يحكم السلطنة.

ولمعة أمثلة أخرى عن توارخ التطورية المتتالية لا تسكتهم معرفة دوافعها البعيدة بعمود وصفها هي أخطارها، بل يقتضي ذلك دراستها بأبعادها العربية والعثمانية، ومؤثراتها الطارئة، ومثل هذه الدراسات أعدة في الأزيد، لأنه بعد التركيز على التاريخ القطري يجب الانطلاق إلى التاريخ الأوسع وإجراء المقارنة بين الأحداث لمعرفة العوامل المشتركة التي تربط فيما بينها وتسهم في تسيرها.

فدراسة بروز الأسرة العظمية المحلية على مستوى الحكم في بلاد الشام في القرن الثامن عشر، واشتهار ظهير العمر في حكم منطقة الجليل في ذلك القرن، وكذلك حكم أسرة الحلبي في الموصل، وأسرة الترماني في ليبيا، والأسرة الحسينية في تونس آنذاك تلهو أكثر من تساؤل عن العوامل الكبرى التي أدت بهذه الأسر للاشتهار والحكم في القرن الثامن عشر. ومن هذه العوامل انحطاط القدرة العسكرية العثمانية لذلك بالنسبة لأوروبا وفارس، وتجمع الثروات بأيدي هذه الأسر التي أساحت استعمال جباية الضرائب واستغلتها لصالحها، وتهديد الأعداء للأقطار العربية، وضرورة حماية فائقة الحج التي حفظها الحكام من آل العظم، وتوافق بروز هذه الأسر مع ازدياد سلطة الممالك في مصر وبلاد، وكذلك ممالك الجزائر في بلاد الشام. كما حدث تحدي الحركة الوهابية السلفية للوحدة، بدعم من الأسرة السعودية، لتطوّر الطرق الصوفية التي رعتها الدولة العثمانية طوال وجودها في الأقطار

العراق القديم

العربية، وعلى هذه النظرة الشاملة للأحداث من شأنها أن تعالج ويعمق العوامل البعيدة والقريبة التي أدت إلى تراكم هذه الأحداث وأسباب حدوثها في الأماكن والأزمنة التي حدثت فيها .

ولا تقتصر مثل هذه الدراسات المقارنة على الأحداث السياسية، بل هي أدعى إلى التطبيق في المجالات الاقتصادية والاجتماعية أيضاً. وتتيح لنا مثل هذه الدراسات معرفة البنى التحتية الاقتصادية والاجتماعية في قطر أو آخر، ثم إجراء مقارنات فيما بينها، فطرق استغلال الأرض ودراسة العلاقات الزراعية من قطر إلى آخر تظهر مقارنات مهمة، فبلاد الشام مثلاً، التي استعملت الأراضي الأميرية (أراضي الدولة) فيها عن طريق منحها كإقطاع عسكري أو كإقليم ضوئيتها، أظهرت قوى تختلف عن القوى التي أطرها استغلال هذه الأراضي في مصر عن طريق الالتزام الذي سيطر عليه المماليك، كما إن دراسة مقارنات لاستغلال الأراضي الوضعية، بنوعيتها الخيري والأهلي، في بلاد الشام ومصر، من شأنها أن تلقي الضوء على القوى الاجتماعية التي تحكمته في هذه الأقطار، ومدى استغلالها لها، وموقف الدولة الحاكم منها. ومما يدعو إلى الرضا أن مثل هذه الدراسات المقارنة أخذ بالتنامي في الأقطار العربية، كما في بلاد الأجنبية. **لأن هناك حاجة في مصر العولة هذا إلى تضاعف الجهود العلمية في سبيل تطوير المعرفة، من حيث إلقاء ما دام بشدتي الحقيقة هو القاسم المشترك.** ويذكر في هذا المجال الدراسات المقارنة التي قام بها باحثون عرب وباحثون حول عدد من مواضيع التاريخ العربي.

ولما صعوبة تعاني منها بعض الكتابات في تاريخ العرب وهي التطوير للأحداث، أي قسر هذه الأحداث في نظريات مسبقة. وبالتالي تحميل الحقائق ما لا تطبق من المعاني لجعلها ملبسة لما يريده الكاتب، ولا أقول الباحث، ملها. وقد تكون مثل هذه التطويرات مثالية في اتجاهاتها، فتأرجح بين اليمين والشمال، أو أنها مبنية على دراسات تطبق على مجتمعات أخرى، ولا تطبق بالضرورة على المجتمعات العربية، فتكون محصلة الدراسة مبهمة لا تصد إلى واقع الحال بعلة. وعلى هذه الدراسات التي تعد النظرية مسبقاً ثم تلتزم تطبقها على مجتمع ما فتأخذ حقيقة من هنا، وأخرى من هناك، وغالباً ما تنتزع الحقيقة من سياقاتها، يجعلها تعني امرأة آخر. تشوه الواقع، وتسيء إلى الحقائق، وتهتم بالشكل، فتخرج مغربة في شكلها الخارجي. ولكنها بعيدة كل البعد عن الحقيقة وواقع المجتمع الذي تعالجه. وهكذا يعمد الباحث للتطرع عن الجهد في الاطلاع على كل المصادر والنصوص في ثلهاها لمعرفة الحقيقة ضمن سياقاتها فيكتفي بذكر أسماء المصادر وتفاصيل صفحاتها دون أن يكون قد اطلع عليها بكاملها، وما أكثر مثل هذه الدراسات، إن التعرف إلى النظريات في كل العلوم الإنسانية أمر ضروري ومهم لتعريف الباحث بأساليب

البحث النقيض هي دراسة المجتمعات الأخرى، ونوعية الأسئلة التي يحسن به طرحها، والتوصل إلى الأجوبة على أساسها. ولكن على الباحث المبصرة على هذه النظريات، لا الانسياق وراءها، وتفسير حقائق الواقع لتبريرها. عليه أن يحسن نفسه بالنظريات على اختلاف أنواعها كوسائل للبحث ثم يطلق إلى مصادر الموضوع الذي يعالجه فيطلع على وثائقها بعين ويستخرج نتائج من خلالها، ويسمي بالتالي نظرياته الخاصة بذلك المجتمع على ضوء ما تسمح به الحقائق المتوفرة لديه. وهكذا لديهم الحقائق النظرية، وتبنى النظرية على الوقائع. وتتعلق بذلك موضوعية البحث التي هي في الواقع موضوعية العلاقة بين المارخ والحقائق، فلا يبالغ ولا يقل، في تفسيرها تبعاً لهواه أو أغراضه، وأحياناً جهله أو حبه في محاولة الغهر، وكما من دراسة عن ثورة عربية، أو حركة قومية، تصدر عنها نظريات لباحثين في ثورات وقوميات غير عربية كمرجعية لهذه الثورات والحركات. وطبعاً لا ينفي هذا مجال المقارنة فيما بينها إذا كان عنوان البحث يقتضي ذلك، ولكن يجب عدم تطبيق دراسات بعيدة زمناً ومكاناً ومحتوى على مجتمعات أخرى لا تمت إليها صلة.

ونذكر في هذا المجال الدراسة المهمة التي قامت بها الباحثة والأساتذة الجامعية المصرية المذكورة نعلي هنا والتي تحدثت بها الدولة الشائعة بأن الرأسمالية في الاقتصاد والمجتمع المصري قد ظهرت في القرن التاسع عشر تحت تأثير أوروبا الصناعية والرأسمالية. فعددت إلى المصادر العربية المحلية، وبخاصة وثائق المحاكم الشرعية، وبحثت كيف أن تاجراً في القاهرة، من أصول حمصية شامية، يدعى إسماعيل أبو طافية، قد تمكن في القرن السابع عشر أن يجمع ثروة كبيرة بأساليب ابتدعها من خبرته وتعبه وواقع مصر الاقتصادي والمالي آنذاك، فوظف أمواله في عدد من القطاعات لدعم واحدها الآخر، لتقاء للمخاطر. واعتمد على أرباحه المحلية في دعم نشاطاته التجارية الخارجية. وبالعكس، وكان في كل ذلك يخطط مع بعض مساعديه للحفاظ على الأسس السليمة لتوظيفاته المالية، هي وجه مائتسة، من تجار محليين وأجانب، وكذلك إزاء تبدل الأوضاع الاقتصادية، ولوسى بذلك قواعد محلية في التجارة، مبنية على خبراته وواقع السوق التجارية والمالية، وهي التي ما تكون بأساليب الرأسمالية الأوروبية في القرن التاسع عشر. ولكن سبقها زمناً، وكانت وليدة الواقع الاقتصادي المصري ومن تخطيط تاجر محلي تمكن من فهم عوامل الثروة ووطنها نصلحته. وانعكست قدرة أبي طافية الاقتصادية على مكانته الاجتماعية، ودارته ولسرته وعلاقاته مع الأسر الأخرى، ومع الدولة العثمانية ومؤسساتها في مصر آنذاك. ونظراً لأهمية هذا الكتاب الذي صدر بداية باللغة الإنجليزية⁽¹⁾، فقد حصل على مراجعات إيجابية مهمة في كبريات الدوريات العلمية الأجنبية. كما أن هذا المؤلف سرعان ما ترجم في

الفكر القاهري

القاهرة إلى اللغة العربية تحت عنوان «تجار القاهرة في العصر العثماني، سيرة أبو طافية شاهيندر التجار»¹⁷، وقد صدرت طبعته العربية قبل أن تصدر طبعته الإنجليزية، وذلك لأهميته، ولأنه كان نموذجاً لما يجب أن تكون عليه الدراسات المحلية غير المتأثرة بالتطبيقات الشائعة، والتي بُنيَ عليها على دراسة معمقة للمصادر ذات الصلة، ثم تسببت التطرية من خلالها بقدر ما تسمح به الحقائق.

وثمة مثال مهم آخر حول العديد من الكتابات التي تعالج عصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر، وترجعها هي أساساً إلى الفكر الأوروبي المقتصر الذي انت به الثورة الفرنسية ووليدتها البورجوازية الأوروبية، وظهور الحركات القومية في أوروبا، وعلى الرغم مما لهذه الأحداث في أوروبا من أثر على النهضة العربية، فإن مرجعيتها ليست في أوروبا وإنما في التراث العربي الإسلامي الذي سبقها، والذي استمر في فعاليته وتوقده، إبان أربعة قرون من الحكم العثماني. كما يشهد على ذلك نتائج التراث الفكري العربي آنذاك، وقد نبه إلى ذلك مؤرخ عصر النهضة أحمد حوراني في مقدمة كتابه «العثرون» الفكر العربي في عصر النهضة 1798 - 1929، إذ ذكر أنه اعتمد في كتابه هذا بتتبع كتابات القلة من رجال النهضة الذين تأثروا بالفكر الأوروبي، والؤسسات الأوروبية، وبخاصة أولئك الذين كتبوا في القاهرة وبمصر، ولم يغفل أن يكون كتابه هذا تاريخاً للفكر العربي الحديث بعمامة¹⁸، وقد أقر بعد ذلك كتاباً جديداً بتاريخ الفكر العربي، وهو تاريخ الشعوب العربية، الذي صدر بالإنجليزية، ثم ترجم إلى العربية¹⁹.

والمتتبع لتاريخ الفكر العربي في بلاد الشام في القرون التي سبقت عصر النهضة، إبان الحكم العثماني، يجد أن العلماء العرب، في السنوات الأولى من هذا الحكم، كان لهم موقف فكري مستقل إذ وجهوا النصح إلى السلطان سليم الأول، بعيد فتحه الشام، يهوديون به إلى تطبيق قواعد الشريعة، وإقامة العدل بين الناس، وإرجع قوائمه عن إلحاق الضرر بالسكان. وكان أدب النهضة هذا معاكساً لأدب النهضة العثمانية الذي اشتهر في الأدبيات العثمانية في حين لم يحظ أدب النهضة العلماء العرب بتلك الشهرة، ويبرز في هذا الميدان الشيخ علي بن طوان الحموي، من مدينة حماة (المترجم في عام 1926 هـ/ 1910 م)، في رسائله المخطوطة وعنوانها «نصيحة الشيخ طوان إلى السلطان سليم بن عثمان»²⁰.

وتعكس هذه الرسالة المسالمة الاجتماعية والسياسية التي حلت بالمسكان في بلاد الشام بمرورها نمكس جرأة رجال الفكر آنذاك ودعاهم عن المطمحون، حتى في وجه السلطان العثماني سليم الأول الذي هزم المماليك واستولى على الشام ومصر، وعرضت عنه الخدمة والقبول. وبعد أن ذكر ابن طوان السلطان بالآية الكرسي التي تدعو إلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، أعاب به، «بإنباع الكتاب والسنة قولاً وفعلًا، شريعة وطريقة وحقيقة»²¹، وذكره

بعدم التعرض لأخذ دواب المسلمين نصيباً وظلماً، وعدم صرفهم وشتمهم لا في الصحراء ولا في العمران فإن ذلك واجب عليه^(١٢٧).

واشتد عناء الشام كذلك القوانين العثمانية التي تعارضت مع تقاليدهم الإسلامية فيما يتعلق بفرض الرسوم على الزواج، أو إرهاب الفلاحين بالظرائب مما اضطر بعضهم إلى هجرة قراهم والتكوير إلى أطراف المدن حيث أصبحوا عناصر غريبة من دون جنود بحيث هم المشعوبون ورجال الصوفية ويستغلونهم لأغراضهم الخاصة^(١٢٨). ودافع العلماء عن هؤلاء المظلومين وواسوهم لأن لهم قدوة برسول الله الذي هاجر من مكة إلى المدينة لتجنب الأعداء. وكتب الشيخ عبد الغني النابلسي رسالة بهذا المعنى سماها «تطهير العباد في مكى التلذذ»^(١٢٩). كما أن العديد من اللغتين من مختلف المدارس شجروا سوء معاملة الفلاحين التي أدت إلى هجرتهم لأوطانهم^(١٣٠). لقد وضعت هذه المظالم ولاد وانتماء العلماء العرب المسلمين في بلاد الشام على المحك تجاه دولة عثمانية مسلمة، ولكن ذات إدارة فاسدة، وتجاه مظلومين من أبناء وطنهم، فآثر العلماء الانتماء لبني قومهم أصحاب الوطن. ورد العلماء كلمة الوطن في الإشارة إلى موطن الفلاحين في أرياف بلاد الشام.

وبلغت جيرة العلماء العرب أوجها حين وجهوا في عام ١٢٤١هـ/ ١٨٢٨م معروضاً إلى السلطات العثمانية في استنبول بعنوان «مطالب علماء العرب لألّ عثمان» يهتفون فيه فطيل العرب على الأوجاع بواجباتهم الإسلامية، أو يسألونهم بغير انتدابهم حتى على أنفسهم يمنحهم لقب سلطان، وكيف أن العرب كانوا بعد ذلك من أكرم هؤلاء، ومطالب العلماء بإحصائهم. ويعد هذا المعروض على تلمي النومي بالهجرة العربية لدى العلماء وحرصهم على مكانتهم في الإسلام^(١٣١).

وقد حال مفتي دمشق الشافعي، صاحب كتاب «الكواكب الصائرة بأعيان الفلك العاشرة»^(١٣٢)، وهو محمد نجم الدين القزّي (١٢٧٧-١٣٦١هـ / ١٨٥٧-١٩٤١م)، ما حلل بالأمة العربية الإسلامية من تأخر في زمانه. في وقت كانت فيه الدولة العثمانية هي هزة الأوج، فسائل عن أسباب تأخر هذه الأمة، وخلص القزّي إلى نتائج أخلاقية قوامها العودة إلى ماضي الأمة، وضرورة التشبه بالمحسنين من الأمم الماضية. ولهذا أعطى مؤلفه العنوان المعبر «حسن التبه لما ورد في التشبه»^(١٣٣). وجعله على قسمين: الأول فيمن ورد الأمر بالتشبه بهم والافتداء بهدايهم وهديتهم، والثاني فيمن ورد النهي عن التشبه بهم واتباع طرقهم.

وتسائل القزّي في أحد أبواب كتابه هذا عن «بيان الحكم الظاهرة في تأخير هذه الأمة التي فطرت فطرت تشبههم بالصالحين من الأمم الماضية وتجذبهم من قبائح الطالحين منهم ذوي الشبهان»^(١٣٤). ويخلص القزّي إلى القول: «فلما عملنا معشر الأمة الحميدة بأعمال

الفكر التاريخي

الأولين فقد نشأعت أجور الأولين بسبب عملنا بأعمالهم لأن من سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من يعمل بها^(١٢٦).

ومما لا شك فيه أن هذا العالم للفكر كان يملك أفكار العديد من العلماء والمفكرين العرب الذين ارتكوا ما أصاب الأمة من تأخر آنذاك، فوصفوا لها الهواء الأخلاقي.

وقد تبنى الشيخ محمد علي النابلسي (١٠٥٠-١١٢٣هـ/١٦٦٩-١٧٢٩) أفكار نجم الدين الغزي عن الأمة، وأظهر بعدها العربي. وكان النابلسي معني بمشغل الحنلي وكبير متصوفيها وأكثر علمائها على الإطلاق تأليفاً وشوعاً في الموضوعات، وقد أكد على مفهوم الوطن وعرض الإنسان على الإقامة فيه، كما بين اعتزازه بالانتماء إلى العرب وذلك في مساجلة بينه وبين عالم رومي هاجم كبير المتصوفة محي الدين بن عربي. وكان النابلسي من معتقديه الخالص. ووضع النابلسي مؤلفاً خاصاً حول هذه المساجلة تعددت عناوينه ونسخه، وتحمل أوالها التي انتهى النابلسي من تبويبها في فترة جمادي الأول ١٠٥٢/٢٥ آب ١٧٢٢ عنوان هذا كتاب اليد الثين على منقضي المعارف محي الدين^(١٢٧) وتحمل نسخة لاحقة انتهى النابلسي من كتابها في ٢٦ ذي الحجة ١١٠٢/٨ أيلول ١٦٩٢، عنوانها الفردي على من تكلم عن ابن عربي^(١٢٨)، وهناك عنوان آخر لها «الرد على الطاعني في العرب وهي نقل العرب»^(١٢٩)، وتحمل نسخة أخرى في الموضوع نفسه والتاريخ نفسه عنوان «هذا هو القول السديد في جواز خلف الوعيد والرد على الرومي الجاهل العبد»^(١٣٠) وفيها يهاجم النابلسي الحكم الرومي لمعارضته تعاليم الشيخ محي الدين بن عربي، ويحميه بالجيل والصاد. ويذكره بمشغل العرب في الإسلام. وقد أبدى النابلسي في مؤلفه هذا الكثير من التسامح تجاه أتباع المذاهب الأخرى الذين يعيشون بجوارهم ويشاطرونه أفراح الحياة وأزراحها، وهو ما يتسجم مع اعتناقه بالعرب. وهارض العالم الرومي لقوله إن الله وعد المسلمين بالجنة وترعد غير المسلمين بالتأثر فتذكروا النابلسي بجوار خلف الوعيد لأن من صلبت الله الكرم والسامحة ولأن غير المسلمين يدفعون الجزية مما يفيد للمسلمين. ويبلغ من تسامح النابلسي قوله إن أهل الكتاب وإن لم يعطوا الجزية فإنه يجوز أن الله تعالى يعفو عنهم ويغفر لهم الجنة ولا شك أن العفو عنهم سعادتهم وذلك جائز منه تعالى وليس بمستحيل عليه سبحانه^(١٣١).

وقد طبق النابلسي أفكاره في التسامح العربي - الإسلامي في حياته قبل استضافته الرهبان من بيت لحم من أعمال القدس له حين زار المدينة يوم الأحد في ٩ ربيع الأول ١١٠٥/٨ تشرين الثاني ١٦٠٢. وأعجب بسماع موسيقاهم على الأرغلا فكانهم استنطقوا شجروا وهزارا ولبلا^(١٣٢). واتسجاماً مع سامعه الذي عاشه فقد عكس النابلسي ذلك على حسن تفسيره لرؤية الأنبياء على اختلاف مذاهبهم في الأحلام في كتابه الموسوم «تطهير الأنام في تفسير الأحلام»^(١٣٣).

ويعد هذا الاهتمام الذي أبداه مفتي الشام نجيم الدين العزبي بأسباب تأخر هذه الأمة، في القرن السابع عشر، وكذلك حرص مفتي الشام أيضاً أحمد الغني القناصلي على إبراز هويته العربية وما يرتبط بها من تسامح ديني من خلال دفاعه عن شيعته محي الدين بن عربي على انتشار تلك الأفكار آنذاك وشيوخها بين أتباع كل من هذين العالمين والثقافتين مع احتكاك معاصر مسيحي قناصلي هو الدمشقي الخوري ميخائيل بريك صاحب مؤلف «تاريخ الشام (١٧٦٠-١٧٨٦)» الذي بدأ في ذلك التاريخ بسببه وصول آل العظم إلى الحكم في بلاد الشام ويمتد بريك بأنهم من أولاد العرب، ويشيد بتسامحهم^(١٢١).

ويصحب الشامل في الكتابات التاريخية للعلماء العرب في تلك الفترة بما أتوه من اهتمام بوضع «الأمة» ومن تسامح وتعايش بين الثقافتين. وقد أتى عصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر ليؤكد هذا التعايش ويزيده توطئاً بعد اضطرابات اجتماعية ناتجة عن خلخل البنى الاقتصادية والاجتماعية التقليدية بفعل انتشار الرأسمالية الأوروبية وما يرتبط بها، وتسميتها لتلك البنى المأثورة. واستمر هذا التيار العربي في الكتابات التاريخية في القرن العشرين. ولذكر على سبيل المثال كتابات سامح الحصري وعزة دروزة ودويش المقدادي وقسطنطين زريق. وقد أرجع الدكتور عبد الميزل الدوري تكوين الأمة العربية تاريخياً إلى حضورها الأولى في كتابه اليوم «التكوين القاري للأمة العربية»^(١٢٢). وقد ترجم إلى اللغة الإنجليزية في أواخر التسعينيات في أمة بموجعها العربية الإسلامية الأولى. ونصر اليوم بأمر الحاجة إلى هذه الكتابات التاريخية التي تربط بين الماضي والحاضر^(١٢٣).

إن التاريخ الفكري للأقطار العربية، خلال أربعة قرون من الحكم العثماني، ما زال مهملأ نسباً في المؤلفات العربية وغيرها. باستثناء عصر النهضة الذي لقي اهتماماً متزايداً يتصب معظمه في خانة الوعي القومي وأقله في الفكر العربي الإسلامي المتطور الذي يعد بحق دعامة ذلك الوعي ومرجعيته الأساسية إذا ما درس بعمق وانفتاح، لأن الحركة السلفية التي طالبت بالعودة إلى مبادئ الإسلام الصافية، كما في عهده الأول، حين كان يهدي العرب، ما زالت بحاجة إلى دراسات معمقة ليبان أثرها في عصر النهضة.

ومن المصادر العربية العامة في التاريخ الفكري كتب الفتاوى التي مازالت في معظمها بحاجة إلى التحقيق والتدقيق، ثم الدراسة والتحليل، واستخراج صورة الواقع المعيش آنذاك بأبعاد العقيدة والاجتماعية والاقتصادية. ولعل كثرة كتب الفتاوى في الأقطار العربية، وبخاصة في بلاد الشام، إبان الحكم العثماني، على التناقض الذي حدث آنذاك بين الشريعة الإسلامية والشارون العثماني، مما اضطر القضاة والمفتين إلى اللجوء إلى التوفيق لإيجاد الحلول للقضايا التي اعترضتهم. وعلى الرغم مما في كتب الفتاوى من تكرار للأصول، إلا أنها

أفكار التاريخ

لنظم وقائع مستجدة تعبر عن الواقع المعيش في زمن مزلزلهها، وكيف أمكن لهذه الأمة إيجاد مجتمعةها المدني بنفسها وفق مبادئ الشريعة والتقاليد الاجتماعية، وبمعزل عن الحكام، وأحياناً كرد فعل على هؤلاء الحكام.

إن تاريخنا العربي الحديث ما زال بحاجة إلى استنباط دلالته وتحليل بنيته التحتية، من اقتصادية واجتماعية وفنية، والتي على ضوئها يمكن تحليل الأحداث السياسية المبثقة عليها والنتيجة عنها. ونظراً لضعف المصادر المتوفرة والتحديات التي يواجهها المؤرخ العربي في هذا العالم المتطور بسرعة، فالحاجة ماسة إلى تكتيل الجهود، وإنشاء مراكز للبحوث، وتشجيع البحث العلمي للأفراد والجماعات، فالمعولة لا ترفع، والمنافسة قائمة، والبقاء للأفضل.



ARCHIVE

- 1- قطب الدين البهروزي الفكي، الموقد البهائي في الفتح البهائي، مطبعة وشركة عبد الحاميد، لندن، صوفي، هجرات الجزيرة الثانية الأثرية في جنوب الجزيرة العربية، دار البعث، الرياض، 1419.
- 2- انظر بحثنا "طورات المسالك في القاهرة في النسخ الأخير من القرن السادس عشر والتمدد الأول من القرن السابع عشر وعصرها"، المنشور في أبحاث المندوة الدولية لتاريخ القاهرة، مارس - أبريل 1998، 1-2 أجزاء، القاهرة، 1997، 1997، ج 2، ص 210 - 228. وقد طبعت هذا البحث في كتابنا، بحوث في التاريخ الاقتصادي، والأحداث في بلاد الشام في العصر الحديث، دمشق، انطس، 1998، ص 97 - 119.
- 3- انظر تفاصيل هذه الفترة في كتابنا، العرب والمسلمون، 1911 - 1911، دمشق، انطس، الطبعة الثانية، 1997، ص 281 - 282.
- 4- المصدر نفسه، ص 111 - 112.
- 5- انظر دراستنا الأخيرة لترات المسالك وبعضها العربي في بحثنا "طورات المسالك في القاهرة"، في كتابنا بحوث في التاريخ الاقتصادي، ص 97 - 119.
- 6- Nelly Hanna, Making Big Money in 1800: The Life and Times of Isma'il Abu Tayyir, Egyptian Merchant (New York: Syracuse University Press, 1986).
- 7- مكتوبة على يد، تشار القاهرة في العصر المملوكي، سيرة أبو طاحية شافير التتلي، ترجمة وتقديم دكتور وجيه عيسى، القاهرة، دار المصرية للثقافة، 1997، 1997، ص 117.
- 8- جاء ذلك في مقدمة كتابه هذا الذي صدر أولاً بالإنجليزية بعنوان
Alban Hounsi, Arabic Thought in the Twentieth Century (London: Oxford University Press, 1962).
- 9- Alban Hounsi, A History of the Arab Peoples (Cambridge: Harvard University Press, 1991).
- 10- يظهر على الصفحة الأولى في هذا المخطوط عنوان آخر هو "رسالة مستقلة على تصانيع شريعة ومواعظ طريقه، مخطوط في المكتبة الطاهرية/ مكتبة الأسد، رقم 31880.
- 11- المصدر نفسه، الأوقاف، 197، ص 197.
- 12- المصدر السابق، الورقة 1-2.
- 13- هناك ذلك استغلال يعني التوكي، الذي قلناه علماء، دمشق، القوقعة، لوزة، المجموع الذين وعدهم المصادر القديمة بالخير، هوام عوام، وقد أعدم يعني التوكي في نهاية 1100، دمشق، انظر حول ذلك، محمد الأمين الحسي، خلاصة الآثار في أعيان القرن الحادي عشر، 1-2 أجزاء، القاهرة 1988 (عدة نسخ مصورة)، ص 198 - 199، ونحو الذين التوكي، لطيف السحر وقطعت الأمور من توابع أعيان الطبقة الأولى في القرن الحادي عشر، تحقيق محمود الشيوخ، جردان، دمشق، 1987، ج 2، ص 198، 199.
- 14- حقق هذه الرسالة ونشرها بالعربية مع ترجمة بالفرنسية الدكتور باري هلال الدين في مقال بعنوان
Bakht Al-Nahla, "Le livre de la des barres d'histoire dans toutes les contrées," dans "Des barres de la Syrie Abd al-Qani al-Nahla," Bulletin d'Etudes Orientales, Damas, 1 XXXIX-XI, Année 1987-1988, pp. 18-37.
- 15- جمعت الفتاوى المتبر، من مختلف المراكز، الذين شجعوا نظم الإصلاحيين القلائد، في مؤلف مخطوط بعنوان "مكتبات لعمدة التفتيز من الأوقاف على أنظمة وأهل الصمدان، لمؤلفه بين (بازن) القرصني من مصطفى الحسني، (المكتبة الطاهرية/ مكتبة الأسد، رقم 3899).

- 16- ورد هذا المصوّر في كتاب: الرحالة الغربي أو العاصم الزبلي، «التحصيلة الكبرى في أعيان المعمورة» برا
وجعرا، تحليل عدد التكرير المجلاتي، الطبعة الثانية، الرباط 1991، ص 318، 319.
- 17- حشّة وشعره في 2 أجزاء، ميراثي صون، بيروت، 1988 - 1989.
- 18- مخطوط في 2 أجزاء في المكتبة الطاعونية/مكتبة الأسد، برقم 9-2.
- 19- المصنوع نفسه، ج 1، الورقة 1أب.
- 20- المصنوع نفسه، ج 1، الورقة 1أب.
- 21- مخطوط في المكتبة الطاعونية/مكتبة الأسد، برقم 989.
- 22- مخطوط في المكتبة الطاعونية/مكتبة الأسد، برقم 1114.
- 23- المصنوع نفسه.
- 24- مخطوط في المكتبة الوطنية في تونس، برقم MQ1581.
- 25- البياضي، هذا كتاب القول المصنوع، الأوتار 2أب، 169.
- 26- عبد القوي البياضي، المخطوطة والمجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والمغرب، تقديم وإعداد أحمد عبد
الحيد هريدي، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981، ص 25.
- 27- جرجي الخفاجي، مخطوطة الاستقامة، 1798، أبحاث مطبوعة في مكتب واحد، المكتبة القبطية، بيروت (إ. ح.د.)
انظر مثلاً، ج 1، ص 75.
- 28- العمري، ميجاليل، ميسر، تاريخ الجاه، 1970، 1987، تحليل فوستايزون الثالث، غريصة (البحر)، 1970.
- 29- عبد العزيز العمري، «الكتابون القاريون في بلاد المغرب»، مجلة في الهوية والوعي، بيروت، مركز دراسات
الوحدة العربية، 1991.
- 30- Abdel aziz Dori, The Historical Perceptions of the Arab Nation: a Study in Identity and
Consciousness, translated by Lawrence I Conrad, London, Croom Helm, 1987.
- 31- انظر كتابه مثالياً: «الهوية والانتماء في بلاد الشام في العهد العثماني»، منشور في مجلة كرونيكس، مجلة
دراسات الزهوية لصدرها جامعة القدس في لبنان، العدد الثالث (2000)، ص 7 - 71. والتعليق الثاني
بالإنجليزية.

Abdel-Karim Rafei, "Social groups, identity and loyalty, and historical writing in Ottoman and
post-Ottoman Syria," in Los Angeles et l'histoire Ottomane, sous la direction de Dominique
Chevalier, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995, pp. 79-89.

الموضوعية والذاتية في الكتابة التاريخية المعاصرة

د. عبد الملك التميمي*

مقدمة

إن الهدف من الكتابة التاريخية الوصول إلى الحقيقة، لكن ما هي الحقيقة التاريخية؟ فهل يتعامل المؤرخون مع الحدث الواحد بالتحجيج والمصادر والمصادر المتناقض أنفسهم، ويتوصلون إلى النتائج نفسها؟ وهل ما يكتبه المؤرخون ينقلنا إلى واقع الحدث كما حدثت فعلاً في الماضي؟ وما مدى تدخل الفكر وأيديولوجية المؤرخ في النظر إلى الواقعة التاريخية ومن ثم تفسيرها؟ من دون شك فإن المؤرخين يتفحصون على وقائع حدث تاريخي ما، وقائهم وقوفاً، لكن الوصول إلى المعلومات حولها يختلف من مؤرخ لآخر، وأيضاً - وهذا هو المهم - لتفسير أسباب ودوافع الحدث التاريخي والظروف التي اكتسبته، والنتائج التي تراكبت عليه.

يلعب عدد كبير من المؤرخين إلى الانتقائية من الأحداث التاريخية كما يلجأون إلى الانتقاء في المصادر، بينما يعترض آخرون على القبح، ويعتقد بعضهم بعدم جدوى الإغراق في دراسة أحداث التاريخ البعيدة زمنياً، بينما يرى غيرهم أن الدراسة التاريخية يجب أن تشمل كل الذي حدث في الماضي الإنساني.

والسؤال الذي يطرحه في البداية: هل هناك حياد في الكتابة التاريخية؟ إذا كان المؤرخ عمومياً يتصف بالمعاهد عند تعامله مع الأحداث التاريخية فهل هذا الحياد

(*) استاذ التاريخ، جامعة الكويت.

الفكر التاريخي

يعني الموضوعية؟ هل الفكر المؤرخ وتوجهاته تأثرت في كتابته التاريخية؟ فاليهودي الصهيوني يورج القسطنطين يعتبر ما يورج لها القسطنطيني أو العبري- ويؤرخ مؤرخو النظام العراقي مثلاً حول احتلاله للكويت ١٩٩٠م يعتبر ما يورج للمؤرخون الكويتيون أو غيرهم لذلك الحدث وهكذا .

إن الحقائق التاريخية لا تصلنا كاملة ومطابقة فعلاً كما وقعت، فقد نقلت إلينا من خلال كتابات متعددة قام بها المؤرخون وغير المؤرخين- ويؤكد عدد من الذين يتعاملون مع الكتابة التاريخية أن المخرج لورطة المؤرخ هو اللجوء إلى الوثائق والمصادر الأصلية للأحداث بيد أن ذلك أيضاً يشتر الأستلة التالية: من كتب تلك الوثائق؟ وهل هي وثائق رسمية أم أهلية؟ وهل هي كل الوثائق المتعلقة بالحدث أم بعضها؟ وهل جرت عملية انتقائية في التعامل معها بمعنى اختيار بعضها أو إقصاء غيرها؟ وهل المؤرخ يبحث عن الحقيقة أم يضع فرضية ولديه حكم مسبق يريد من خلال بعض الوثائق تدعيم تلك الفرضية بإثباتها أو الحكم عليها؟... الخ.

لا شك أن مجرد استعراض مثل تلك الأستلة يؤدي على صعوبة جعل المؤرخ إذا أراد أن يكتب تاريخاً حقيقياً له أهمية. ويكون منصفاً وصادقاً في التعامل معه .

جدلية العلاقة بين الموضوعية والذاتية في الكتابة التاريخية

إن تناول هذا الموضوع بالدراسة يتسم بالدقة والأهمية فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية بصورة عامة وعلم التاريخ على وجه الخصوص.

ويتعلق الأمر بمحورين أساسيين: الأول- الباحث ومدى ذاتيته وهو يتعامل مع البحث والذاتي. الموضوع المبحوث وطبيعته. ومدى الموضوعية في تناوله، ولا نريد الإغراق في مسألة فلسفية تتعلق بالسؤال الفاتل هل علمية الباحث وتوجهه الفكري ومنهجيته تحدد التأثير الذاتي على الموضوع من جهة؟ أو أن طبيعة الموضوع والظروف المحيطة به عند تناوله بالبحث هي التي تفرض مستوى من الموضوعية في دراسة الحدث أو الواقعة التاريخية؟ بيد أن الأمر لا يتعلق من إشكالات فلسفية، وعلاقة المسألة المطروحة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية كون التاريخ أحدها وليس مستغنياً عنها.

وهيما يتعلق بالباحث فتلشب الصعاب عند تأكده بالعوامل التي تحرف حكمه على الواقع وتعوق قدرته على استخلاص النتائج من البيانات والشواهد المتاحة لديه. فمن أيسر ضروب النقد الوجه إلى قضايها ونظريات العلوم الإنسانية القول بأن الباحث على الرغم من اعتقاده الخالص فيما يقدمه فإنه قد لا يملك حكماً سليماً على الأمور. ويكون عرضة للقفز إلى النتائج التي لا تسوغها بيانات أو معلومات كافية، أو القول دون أن نشك في قدرة الباحث على

استخلاص النتائج الصحيحة إنه لم تنسج له بعض البيانات المهمة، أو أن حكمه يمكن أن يقال من شأنه وقيمته، وتعيّزه وتطافه الخاص، بسبب تشابكه الاجتماعية أو موقفه السياسي أو غير ذلك من الحجج⁽¹⁾.

لكل عالم الموضوعية؟

«الموضوعية العلمية موقف، وحكم، ولا يمكن أن تكون امتناعاً عن اتخاذ موقف، أو توقفاً عن إصدار حكم، فالحكم الموضوعي حكم التزم بالموضوع المحكوم عليه، وهو يعني تقدير مدى قربته من أصله وملائته أي الموضوع. وهذا التقدير يمتد إلى محور يجمع في علاقة وثيقة بين الذات (الباحث) وبين محتوى حكمه (موضوع الدراسة)»⁽²⁾.

من المؤكد أننا لا نستطيع أن نجرد الإنسان من فكره الأيديولوجي وهو يبحث في العلوم الإنسانية، ومن ثم التأثير المباشر وغير المباشر على كتابته.

ويعتقد البعض بأن المعرفة الناتجة دون مستوى المعرفة الموضوعية لأن كلمة ذاتي تعني أنها مبنية على اعتبارات شخصية، ولذلك صارت تعني غير صحيح أو تمييزاً، لكن في المقابل فإن الموضوعية المجردة المطلقة غير موجودة في الواقع، ويصعب إن لم يكن من المستحيل تحقيقها. وما فائدة الجرد والمطلق ما أم يرضع الفهم من المنعزل والاستنتاج ليصبح غير ذلك. وهنا تتفاعل مشترك لأحد منه بين الذاتي والموضوعي فلا القدرة الخالصة والمضروبة المطلوبة في الدراسة التاريخية أو غيرها. وكذلك الموضوعية المجردة والمطلقة غير مطلوبة أو ممكنة أيضاً⁽³⁾. ذلك يعني دخول النسبية في هذه العلوم.

إن مطلب الحقيقة التي يلتزم بها المنهج التاريخي يفرض أول ما يفرض التحلي عن المشاعر والانزعاجات الشخصية أو التأثير السياسي، والتفكير بالقياس ما يمكن من الموضوعية، لكن إن صح ذلك أو سهل شأنه في العلوم الطبيعية والبحث فهل يصح أو يسهل في التاريخ الذي يرتبط بأعمق الأحاسيس الفردية والجماعية؟ وإذا افترضنا أن المؤرخ قد حاول جهده للتخلص من كل هوى، وتجرد عن كل تحيز، فهل هو آلة تسجيل فحسب، ينصب على الوثيقة، ويقصر همه على استخراج ما تحتويه من وقائع، ودلالاتها؟ ليس ثمة تتفاعل واع أو غير واع بينه وبين الأثر التاريخي والحقيقة أو المعلومة التي تلاوتها الوثيقة؟ ثم إن الحقائق التي يكتشفها عديدة متوافرة فهل يحتويها كلها، أم يهمل بعضها، وهل جميعها على مستوى واحد من الأهمية. وهل يبدأ المؤرخ بفكرة مسبقة عن حركة التاريخ في الفترة والحالة التي يبحثها أم إنه يستخرج الفكرة من الحدث ذاته؟

الفكر التاريخي

مرة أخرى جميع هذه الأسئلة تظهر أن هناك إشكالات أساسية في العهد التاريخي، وهذا الإشكال هو من داخل الفكر التاريخي والحركة التاريخية لأن هناك تمايزات ملححة بين المؤرخين من جوهر الموضوعية في التاريخ، ومن حدودها، وكيفية التوفيق بين التسجيل والتحليل والتعليل - والمطالب التي يقتضيها هذا التوفيق ليهائي البحث التاريخي أمينا على الحقائق كما تبدو من مصادرها، ومستيقظا في الوقت نفسه الروابط التي تصلها ببعضها ببعض - ولا يتم هذا التوفيق ولا يؤتي ثمارة إلا إذا قام في ذهن المؤرخ لياقل مستمر بين الحزني والكلي، وبين المظهر والعلنة، وأحسن الفهم والتفسير بيقظة وحذر ووعي متجدد ومبدع⁽¹⁾.

يركز بعض المؤرخين مثل - عبدالله العروي - على مسألة النسيبة في الموضوعية والذاتية، فالتمسك بالمتجذبة والتمسك العميقة تشبا حول مدى موضوعية أو ذاتية المؤرخ في كتاباته، ومدى حقه في إصدار الأحكام.

إن المعرفة التاريخية هي من إنتاج المؤرخ، لكن ذلك لا يعني أنها خيال صرف أو أنها ملك خاص له، لا شك في أن المادة التاريخية مستقلة عن ذهن المؤرخ، لكن لا أحد ينكر على المؤرخ دوره في بناء المعرفة التاريخية **ويروي العروي: «أن الصراع بين الموضوعي والذاتي موضوعي** ومتطور باستمرار في البحث التاريخي كما هو في غيره من البحوث العلمية - إن شجع النسيبة لا يعلو المعرفة التاريخية بدمها بل يعلو كل حقل معرفي⁽²⁾، نوس لا يؤمن بالنسيبة⁽³⁾ في الحكم على الحقائق التاريخية لا يستطيع كتابة التاريخ -

إن النقاش حول حدود موضوعية المعرفة التاريخية لا يلهم إلا في إطار التاريخ المدين، وتظهر فواحد التباين في الكتابة التاريخية وهي غيرها حتى الاستقراء على نماذج صالحة للقياس، والنسيبة يندرها من يتعامل مع الحدث التاريخي بالدراسة والتفقد -

إن الإنسان ابن بيئته بناترو ويؤثر، وبخاصة للثقافة، فما بالك بالمؤرخ الذي يريد الكتابة عن أحداث وقعت في الماضي وهو يعيش ظروفها اجتماعية وسياسية واقتصادية غير مريحة، وعلى الرغم من القول بأن المعالجة لا يجب أن تسقط مفاهيم وضغوط الحاضر على الماضي فهو إنسان عاقل يعيش حياة مجتمعه،

«إن المؤرخ المحيط نفسه سوف يعكس هذا الإحباط بوعي أو من دونه على كتاباته، وذلك حقيقة تناولها الفيلسوف نيتشه والمؤرخ بوركهيات، فالأول حالته بشاعة عصره وما جرى خلاله من تحولات كمية ونوعية حادة اتسمت كذلك على طبيعته، وهي فلسفة العنف والقسوة، والثاني مؤرخ مكثب لنفس الظروف والأسباب ولذلك فقد أبدع في معالجة الضربات الكثيرة في التاريخ، واعترف بأنه لا يستطيع أن يتناول الفترات النفضة لها بنفس مكثبة⁽⁴⁾،

والتمسور مؤرخا عربيا يعيش في بلد يسوده نظام قبلي يتنقل إلى أبسط حقوق الإنسان، ويعاني من عيشه وكتابه وتعليم أولاده... إلخ، ويريد الكتابة عن فترة مشرقة في الماضي. كيف نستطيع أن نجعله إنسانا معرّدا من تلك الظروف المعيشية الضاغطة لتكون كتابته التاريخية موضوعية دون تأثير الذاتية عليها؟ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن المؤرخين الذين يعيشون عصر الانعطاط الحضاري ستنقلب على كتاباتهم موضوعات وأحداث وحقائق الانعطاط في التاريخ بتأثير الواقع للكشف عن قوانين التخلّف التي أوصلت المجتمع إلى الحالة التي يعيشها.

نحاول كثيرا على وهي المؤرخ وثقافته ومنهجه ومنهجته في التعامل مع الكتابة التاريخية، وليس كل من يكتب التاريخ مؤرخا حتى وإن حمل شهادة في هذا التخصص، وليس كل ما يكتب في التاريخ تاريخا حقيقيا، لذلك من المهم البحث عن المؤرخ الحقيقي وسط الكم الهائل من كتبه التاريخ قبل معرفة حقيقة الكتابة التاريخية.

إن مدى ثقافة المؤرخ ووعيه التاريخي هي التي تحمّلنا نظمين إلى أنه قادر على التعامل مع الكتابة التاريخية على رغم ضغط ظروف الحاضر دون أن يخرقه ذلك الضغط عن التعامل مع الماضي بواقعية علمية أقرب للموضوعية في البحث عن الحقيقة.

هذه الموضوعية في الكتابة التاريخية المعاصرة

ما نحتاجه هو تأكيد على أن هذا ضغط من الذاتية لابد منه في الكتابة التاريخية. فنأخذ ذلك ذريعة للانطلاق في نقاب الذاتية على حساب الموضوعية، من هنا ينبغي التأكيد على أهمية الموازن الدقيق

بين الموضوعية والذاتية في الكتابة التاريخية بحيث تقلب كلمة الموضوعية حتى الوصول إلى الحقيقة من دون أي فطاح للذاتية.

إن العلوم الاجتماعية والإنسانية، ومن ضمنها علم التاريخ، لا تستطيع أن تتكيف مع نظرية للمعرفة تضع الذات والموضوع في مواجهة بعضهما بعضا، لا انطلاقا بينهما، اتعرف بأن الكتابة التاريخية لا يمكن أن تكون موضوعية صرفة، وإن مدى موضوعيتها يأتي من الميزان الذي يضيغه المؤرخ على الوقائع التي يتعامل معها. هي الحقيقة يحتاج المؤرخ إلى معيار يحدد الميزان حتى يقوم بمهمة التفسير المطلوبة، وهو في الوقت نفسه معيار للموضوعية، فمادّا يعني حين نمدح مؤرخا ما على أنه موضوعي، أو حين نقول إن أحد المؤرخين أكثر موضوعية من غيره؟

من الواضح أننا لا نعني حصوله على الوقائع الصحيحة بل إنه اختار الوقائع على نحو سليم، واستخدم معيار الميزان السليم الذي يتناسب مع الغاية المرجوة من كتابته.

المقدّم

وعندما نقول إن أحد المؤرخين موضوعياً فإننا نعصد شيئاً، الأول، أنه يملك القدرة على الارتصاع فوق مجال الرؤية المحدود لوصفه الطامس في المجتمع (الذاتية) وهذه القدرة تستند إلى إدراكه استيعاباً الموضوعية الناعمة. الثاني، أنه يملك القدرة على أن تعيد رؤيته إلى المستقبل من خلال نغلا رؤيته بعقل وثبات في الماضي، ويمكن أن نستنتج أن مؤرخ الماضي لا يقترّب من الموضوعية سوى ببطء ما يقترّب من فهم الحاضر والمستقبل، لذا فتفسير المؤرخ للماضي واختياره الوقائع المناسبة والكتابة ذات المغزى إنما تتطور مع تطور ثقافة المؤرخ ووعيه التاريخي بمرور شألت جديدة^(١)، لكن ذلك النهج ليس قاعدة عامة للمؤرخين في كتاباتهم وإنما هو معصور في إطار نمية من المؤرخين المتميزين.

يبدو أن ما أثير حول المغزى بحاجة إلى توضيح أكثر، من المعتم أن لا طائفة ترجى من الدراسة التاريخية ما لم يكن لها غرض ومغزى. فكمذا تكتب التاريخ؟ قد نقرأ التاريخ للمثلة أو السلبية لكن لماذا تكتب وتدرس التاريخ، ونضيق أعمارنا في ذلك؟ من المؤكد أن هناك أهدافاً تهدف إليها من وراء ذلك العهد التخصص، وهو جهد فكري يساهم في نهضة تشدها شجاعتنا، وهما يتعلّقان بالموضوعية الذاتية فإن المغزى من الكتابة التاريخية يحدد مدى الموضوعية والذاتية كما أسلفنا لأن الأمر يختلف من مؤرخ لأخر في تناول الحدث التاريخي والفرض من دراسة. أما علاقة التاريخ بالمستقبل والتي أشربنا إليها قبل قليل فهي فهم أحداث الماضي وتحليلها وتفسيرها بصورة سليمة مما يجعل المؤرخ قادراً على فهم الحاضر، واستشراف المستقبل، لقد مضى الزمن الذي اعتقد فيه الناس و بعض المؤرخين بأن جهد المؤرخ يجب أن ينحصر على الماضي دون هدف للحاضر والمستقبل. لا نريد أن تدخل في نقاش بديهيات في علم التاريخ أصبحت واضحة على رغم عدم تعامل الكثيرين بها ومعها. إننا لا ندرس أحداث التاريخ لذاتها، أو نضيق صيرتها في نيش الماضي لأن فكرتنا تمتد في جذوره الحضارية فقط. يحتاج الأمر إلى المؤرخ الذي يخرج عن الإطار التقليدي للكتابة التاريخية، وكذلك يخرج عن إطار التخصص الضيق والدقيق إلى مجال الفكر التاريخي من جهة، وإلى الثقافة التاريخية من جهة أخرى، ولا يكفى بالتحصن في موضوعات صغيرة مجتزأة في مجال التخصص، نقول ذلك لأن الوظيفة في التخصص التاريخي اليوم أوصفتنا إلى تسريع عشرات الآلاف في التاريخ والآثار، وآلاف من حملة الدكتوراه المتخصصين في علم التاريخ والآثار، نقاب على ممارستهم للكتابة التاريخية الذاتية أو الأغراض الذاتية...

يرى البعض أن المؤرخ أشبه بالقاضي الذي يصدر حكماً فلا ينحاز ولا ينحسب ولا يماي ولا يتحامل أو يتحامل في أحكامه. ومن حق الماضين علينا أن نقل أفكارهم وأعمالهم كما

فهموها وطبقوها، لكن من حقنا كذلك أن نختار منها ما هو مهم أولاً، ثم نفسرهما دون عبث بالتاريخ، يؤدي إلى اعتبار الثقة بالكتابة التاريخية¹⁹.

إن بعض مؤرخينا ماضويون أكثر من الذين صنعوا الحدث التاريخي أو عاشوه في الماضي بمعنى أنهم يسترجعون الماضي، ويهدمون نقله وتقليده في الحاضر، وهم بذلك يدفعون باتجاه سيطرة الموتى على الأحياء، أو سيطرة الماضي على الحاضر، ذلك يقصر لنا ظاهرة الإغراق في الذاتية على حساب الموضوعية، فالتاريخ علم المتغيرات، وهناك مستجدات في حركة التطور التاريخي، ومهمة المؤرخ لا تقف عند حدود الرصد والتقل والتسجيل والنهم الذاتي لها، وإنما تقف عند الظواهر والتحويلات التاريخية بمقلية علمية تتطلب الموضوعية على الذاتية.

لقد تطورت الكتابة التاريخية في عصرنا بيد أن هذا لا يستهان به من المؤرخين لا يزال يعيش المنهجية التقليدية، وعلى سبيل المثال: التركيز على تناول الأعمال أو الإنجازات التي قامت بها النخبة في المجتمع لأهداف يلقب عليها الطابع السياسي. إننا لا نضيف تلك الكتابات أو نهمها بعدم العمق²⁰، لكنها مدرسة تعيش بقلنا، وهي المقابل لوجد اليوم حركة كتابة تتناول تفسير تاريخ الشعوب بأنجزاتها وأحداقها ولا تتوقف عند النخبة، والذي نود أن نشير إليه هنا أن **مدى الموضوعية والذاتية** يتناول المدرستين معا لأن المؤرخين بشر يعيشون واقع مستعصماتهم (ويقاتلون أكثر من) مذهبهم، إن لم يجذبوا فكرها حسب تكوينهم وظروف مستعصماتهم، فينتكس ذلك على كتاباتهم من المؤكد أننا لا ننشد الحصول على مؤرخ يكتب التاريخ بشعره تام لأن ذلك غير ممكن، لكننا في الوقت نفسه نهتد عن المؤرخ الذي يصرنا من الحقيقة التاريخية وهذا إن يتأتى إلا بعز يد من الموضوعية. هذا يطرح علينا مسألة في غاية الأهمية والخطورة وهي أن ما يحصل إلينا لا يشكل كل الحقائق التي حدثت في الماضي، وما يحصل إلينا منها يخضع أيضا لاعتبارات خاصة بالتأريخ والواقع الذي يعيشه في أكثر الأحيان، لذا ظهر لدينا شيء اسمه المسكوت عنه في التاريخ.

نعم هناك المسكوت عنه في التاريخ، وإن صياغة العبارة بهذه الصورة توحي بأن ثمة أمرا قسريا قد حدث ليفرض إهمال أو تغييب وقائع تاريخية لأسباب تتدخل فيها العوامل الذاتية. وربما نسمع أو نقرأ في يوم من الأيام عن أطروحات للذكوراء تتناول موضوعات من المسكوت عنها في تاريخ بلد أو أكثر من البلدان، ونكتشف أن ذلك المسكوت عنه هو التاريخ الحقيقي، وإن الذي نكتبه ما هو إلا دوران حول الحقائق أو على هامشها.. الأهم والأمر من ذلك هو عملية تزويق التاريخ التي يلصق إليها البعض عند ممارسته الكتابة التاريخية.

الفكر التاريخي

قد تخرج الكتابة التاريخية عن الموضوعية إذا حاول أحد المؤرخين أن يعرض مذهبا معيناً لتفسير التاريخ ماديا أو فكريا أو طباعيا أو دينيا فجرد أنه يعيل إليه بسبب انتمائه. وبذلك تتراجع الموضوعية. بعد هذه المحاولة لتفسير ظاهرة التاريخ الموضوعية والذاتية في الكتابة التاريخية سننقل على بعض الكتابات التاريخية المعاصرة التي تغلب عليها الذاتية.

لقد كتب الفيلسوف البريطاني برتراند رسل معسرا الفلسفة الغربية، وأظهر من خلال ذلك التفسير تحيزه الكامل للتفوق الفكري. عند اليونان الذين ذكر عنهم أنهم اخترعوا العلوم والرياضة من بين إنجازاتهم العديدة. لا يختلف معه على التفوق الفكري اليونان في التاريخ القديم بعد أننا تأخذ على فيلسوف كهذا بأن اليونانيين أول من اخترع العلوم والرياضة لأن المعروف تاريخيا أن المصريين والبابليين القدماء قد عرفوا الحساب والهندسة قبل ذلك، وقد كشفت عن ذلك سجلات البردي التي ترجع إلى الفرون السادس عشر قبل الميلاد، وكذلك النقوش السومارية البابلية، وهذه قد سبقت الإنجازات اليونانية بحوالي عشرة قرون⁽¹⁾. ولدينا مثل صرخ من المؤرخين المعاصرين في أوروبا الذي لا يخلي تحيزه وهو برنارد لويس **الفكر والمؤرخ اليهودي** البريطاني المعروف الذي له كتابات مهمة عن منطقة الشرق الأوسط، يصح التاريخ.

لقد كتب برنارد لويس **الاجتماعية في الكتابة التاريخية** عن منطقة الشرق الأوسط لتأكيد الحق التاريخي لليهود في هذه المنطقة، ونظرا لمكانته العلمية في أوروبا والعالم فإن كتاباته تحظى باهتمام المؤرخين والأكاديميين المتخصصين في العلوم الإنسانية والاجتماعية. وسنأخذ بعض النصوص من أحد كتبه، وعنوانه *The shaping of Middle East*. قال برنارد لويس في هذا الكتاب: «نحن جميعا .. ومن ضمننا المؤرخون، أبناء عصرنا وبيننا - صهيأون بإخلاص للتأثير بالخصية الوطنية والعرقية والدينية والأيدولوجية. وكذلك بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لمتحدثنا. ويجادل البعض بأن عدم التحيز كلية مستحيل، ويقدم نفسه بصراحة متعصبا لقضيته... لقد تمسكت في هذا الكتاب برأي مختلف، ذلك أن المؤرخ ينبغي أن ينحى جانبا تحيزه ليرتك للفكرية محاولة الفهم قدر استطاعته. ويكون موضوعها، أو على الأقل متصفها ليكون مدركا لالتزاماته وواجبه واختصاصه...»⁽²⁾ هنا يقدم لنا برنارد لويس نفسه موضوعا لا يتحيز. ولكن حقيقة الأمر بين ثلها الكتاب غير ذلك، حيث نجد توجهها وانتقاء وتفسيرها لوقائع تاريخية ظهر فيها المؤلف منحازا وغير منصف. ولنقرأ النص التالي من كتابه المذكور أيضا «تشكل الشرق الأوسط» يقول: «ونتيجة لتوجعات السيطرة والاستعمار الكتلانية التي ترتبت على نهوض الإسلام في بلاد العرب أصبحت هذه البلدان في

امبراطورية جديدة امتدت من المحيط الأطلنسي وحبال البرانس في الغرب إلى حدود الصين والهند في الشرق لمدة قرون من الزمان قد حكمت من قبل الفلتحين العرب الذين شكلوا ضمنه نوعا من الحكم الأرستقراطي. إن الدين الذي جلبوه واللغة التي كتب بها كتابهم المقدس قدما القاعدة والوسط الحضاري الجديد. والعني وقد أوجدهما قبلهم أناس من ديانات وأوطان أخرى عديدة...⁽¹⁷⁾.

نلاحظ في هذا النص أن الكاتب قد تعامل ضمنا على الإسلام والمسلمين. فقد وصف الفتوحات الإسلامية بالسيطرة والاستعمار، ثم إن الدين الإسلامي واللغة العربية اللذين شكلا الوسط الحضاري للعرب والمسلمين قد أوجدهما أناس من ديانات وأوطان أخرى عديدة يريد من خلال ذلك أن يشير إلى اليهود في التاريخ القديم ضمن التكوين التاريخي لتاريخ وحضارة منطقة الشرق الأوسط.

ويقول في موضع آخر من الكتاب نفسه «إن تحريرة اليهود في المصور الوسطى كانت بصورة عامة مشابهة لتجربة المسيحيين في لبنان، لكنها تباعدت بعدة في الأزمنة الحديثة. وقد عاملتهم الامبراطورية الفارسية بشكل جيد، والرومان أقل من ذلك، وبخاصة في موطن اليهود (فلسطين) حيث تكررت محاولاتهم لاسترجاع استقلالهم المفقود...⁽¹⁸⁾ ماذا يمكن أن نستنتج عند تحليلنا لهذا النص من كتاب برنارد لويس؟

أولا، إنه بعد كلامه عن خصوصية لبنان ضد الحروب الصليبية يؤكد عدم انتماء العربي بطون بين وضع اليهود في فلسطين بأن لهم الخصوصية نفسها في القاموس ليؤكد على موطنهم في هذه المنطقة أساسا ثم استقلاليتهم.

ثانيا، يريد أن يقول إن فلسطين هي أرض اليهود، وأنهم قد فقدوا استقلال دولتهم. وقد عاد ذلك الاستقلال عند إشارته إلى محاولات اليهود استرجاع استقلالهم المفقود عبر التاريخ. هذه نعالج بعض الكتابات التاريخية التي تلمت فيها القرعة الذاتية والفكر الأيديولوجي على الموضوعية فزج له مكانة في الكتابة التاريخية. والذي ناقص نفسه عندما طرح في مقدمة كتابه بأنه سيكون موضوعها ومنصفا.

وإذا كانت بعض الكتابات قد اتجهت نحو حرف الوقائع التاريخية بفعل الانتماء الفكري أو العنصري مثل برنارد لويس فإن لدينا كتابات عربية قد اتجه بعضها إلى التعمي نفسه أو أنها اتجهت نحو المثالية والجمالية لمواضع ذاتية، تأخذ بعض الأمثلة على مثل تلك الكتابات. يقول د. محمد الشرنوبلي «تعتبر الكويت من الدول القليلة التي تعتمد إحصاء سكانها مرة كل خمس سنوات ملتزمة في ذلك بأفضل ما أوصى به قسم السكان التابع لهيئة الأمم المتحدة. بل هي الدولة الوحيدة بين جميع أقطار الوطن

العربي التي تلزم بهذا الأسلوب الذي يتطلب جهوداً مالية وبشرية كبيرة، ويقول: «والكويك التي تمثل بمعدلات النمو الهائلة. فيها أعلى معدلات في العالم. لثائرة هي ضوء التخطيط السكاني السليم على تجاوز المراحل المعسرة التي تمر بها معظم الدول النامية». وأن الفتح للدراسات ومؤشرات التنمية يجد ما يؤكد هذه الحقائق...⁽¹⁴⁾ عند تأمل هذا القول يمكننا معرفة مدى البالية والمجاملة لبعض الإخوة العرب الذين عملوا في منطقة الخليج العربي عند تناولهم لأوضاعها اعتقاداً منهم بأن ما يدورونه سيقبى استحياساً وتفاء من أبناء المنطقة حتى لو كانت تلك التكتليات تعتمد عن الواقع وربما هي بعض الأحياء تزيف الحقيقة. لقد قدم لنا د. الشرنوبلي الكويك نموذجاً مثاليها في وضعها السكاني، وخصها بأنها الدولة العربية الوحيدة التي تلزم بأسلوب الإحصاء السليم. وأنها فائرة في ضوء التخطيط السليم الذي تتبعه على تجاوز المراحل المعسرة التي مرت بها غيرها من الدول!

إن البالية والمجاملة جزء من تراننا ولكلها عندما تدخلان مجال العلم تسامعان في تخلف المجتمعات لأن ذلك يقدم صورة غير حقيقية لا تصح معاللاً للإصلاح بتصوير الأوضاع على أنها إيجابية ومثالية. والواقع الخطي في تاريخها المعاصر يتوينا إلى عكس ما ذهب إليه الشرنوبلي فهناك خلل حقيقي في هذه التركيبة. وهناك خلل في التخطيط. وأسلوب التنمية. تواجه مشكلاته اليوم وفذا!

ولتأخذ باحثاً آخر هو د. شاكر حبسبك. فقد قال في التاريخ الاجتماعي لمنطقة الخليج العربي ما يلي: «وجاء عهد البترول فأجبر على التنظيم القبلي والروح القبلية وأفرغها من محتواها، ومضاهيتها الأساسية... وينطبق هذا على الإمارات العربية المتحدة مع استثناء محدود...»⁽¹⁵⁾. إن دراسات علماء الاجتماع والمتخصصين في التاريخ الاجتماعي مثل د. طهون النقيب وغيره يؤكدون أن التطف قد أحدث تغييراً هائلاً في مجتمع المنطقة. وأن القبلية والروح القبلية مستمرة على رغم ذلك التطور. مثل هذه التكتليات لا تقع ضمن اختلاف وجهات النظر وإنما تفير حقائق في الواقع هي ليست كذلك. وسار كتابها على ذلك المنهج مجاملة للواقع الذي يعملون فيه وغير هؤلاء الآخرون.

ونذكر هنا أمثلة لكثير وجنوحها في المسألة. على الرغم من انتهاء أحداثها فهي لا تزال جدلية بين المؤرخين الآ وهي: هل كان العثمانيون في حكمهم للعرب فزلاً أم حمالاً؟ لقد اختلف المؤرخون والباحثون حول هذه المسألة بين ثلاثة اتجاهات: اتجاه يدافع عن العثمانيين من الأتراك وعند من مؤرخي المغرب العربي. واتجاه يهاجمهم ويدعهم من أوروبيين وأغلب عروب المشرق العربي. واتجاه ثالث يحاول أن يكون

- 1- د. صلاح فسيوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية، القاهرة، 1986م، ص 104.
- 2- المصدر نفسه، ص 84.
- 3- لويس جيتوكشك، ترجمة د. هاشم عارف، ود. أحمد أبو حنيفة، كيف نفهم التاريخ، بيروت، نيويورك، 1977، ص 87.
- 4- د. فاطمة زروق، مطالب التنشيط العربي، هجوم وشباطايت، بيروت، 1987، ص 116 و 117.
- 5- عبدالله العربي، مفهوم التاريخ، المعارف والأسول، العدد الثاني، 1992، بيروت، ص 322 و 323.
- 6- يقول د. حيدر إبراهيم علي: إن البحث يكتب، صيغة العلمية من خلال صيغة نسبة الذاتي، وليس بالذات لأن ذلك غير ممكن في الدراسات الإنسانية أو العلوم الاجتماعية والسياسية، انظر حيدر إبراهيم علي، الممارسات الإسلامية والعربية الديمقراطية، بيروت، 1996، ص 14.
- 7- د. محمود إسماعيل، طرقة نقدية في الفكر العربي المعاصر، القاهرة، 1994، ص 41.
- 8- إدوارد كار، ترجمة هاشم كوكلي وزياد حقل، ما هو التاريخ، بيروت، 1977، ص 114 و 115.
- 9- د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، الجامعة القبية، (د.د)، ص 118.
- 10- د. مصطفى العريفي، منهج البحث التاريخي وتطبيقاته للمصادر، دولة مجلة العلوم الإنسانية، جامعة الكويت، 98، 1998/8/14، العدد الرابع، ص 407.
- انظر أيضا: لطفي عبدالوهاب، بعض المصطلحات التاريخية، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير / مارس 1998م، ص 147-150.
- 11- لطفي عبدالوهاب، المصدر السابق، ص 147.
- 12- Bernard Lewis, The Middle East and the Modern World, Oxford, 1994, P. 12.
- 13- Ibid, P. 12.
- 14- Bernard Lewis, Op.cit, 15-16.
- 15- د. محمد الشومري، الاتجاهات السكانية في الكويت وأثرها في التنمية، دولة الإنسان والتنمية في الخليج العربي، بغداد، 1979م، ص 173.
- 16- د. شافير حسيات، التطورات الاجتماعية في دولة الإمارات العربية المتحدة، دولة الإنسان والتنمية في الخليج العربي، بغداد، 1979م، ص 173.
- 17- البرازيلي إسماعيل سركسك، تاريخ الدولة العثمانية، بيروت 1988م، ص 14.
- 18- د. عبدالكريم رافع، العرب والعلماء، 1817 - 1917، دمشق، 1971، ص 31.
- 19- د. عبد الجليل النجدي، دراسات في التاريخ العربي العثماني، الرياض، 1998، ص 14.

الفكر التاريخي

هنا يريد أن يقول لنا الباحث إن ذلك السلوك ليس بمواقف عنصرية ضد العرب هي أخطب فترات الحكم العثماني، لكنه لأسباب سياسية وطبقية خاصة بالحكام العثمانيين بدليل ممارسة النهج نفسه مع شعوبهم أيضا - وهي العموم تحتاج النظرة العلمية النقدية للأمبراطورية العثمانية إلى تقييم إيجابياتها وسلبياتها ومآلها وما عليها من تحيز على حساب الموضوعية.

إن أخطر أمر يواجه الكتابة التاريخية هو التحيز في البحث عن وثائق لتؤكد حكما مسبقا على الأحداث، وفي الغالب هذا النهج لا يهدف الوصول إلى الحقيقة التاريخية بقدر ما يعمل على تزيف التاريخ. لذا نسمع بين الحين والآخر مقولة إعادة كتابة التاريخ لهذا البلد أو ذاك، وهي حقيقة الأمر إعادة قراءة وثائق هذا البلد أو ذاك، والبحث عن المسكوت عنه في تاريخه.



الوعي التاريخي بين الماضي والمستقبل (النهضة الأوروبية نموذجاً)

د. عطيات أبو السعود *

ملخص

يتأرجح الفكر العربي هذه الأيام بين خيارين فكرين متعارضين، يهيئ هذا أحدهما أن تعود إلى الماضي حيث الجذور والأسول والتبديات الأولى بكل ما تحمله من قيم تراشيدية كان لها شأنها إلهامية في الزمن الماضي متمثلة في حضارة تمتد أصولها عتيقة طويلاً من الزمان، ويدعو الآخر للتأجيل لأن تنشد المستقبل وتطلع إليه، وخاصة في ظل التطورات العالمية القليلة والتحديات الشديدة الأعيرة في تاريخ البشرية، ويتحسس كلا الخيارين تحسباً شديداً لوجهة نظره ووجهة التي يسوقها.

ولكن أين واقفاً الحاضر بين هذين الخيارين المتعارضين؟ بمعنى آخر ما هو الموقف من الحاضر كنقطة انطلاق ومنطلق رئيسي إما لتأريخه أو لتخليط أو للتطلع إلى الأمام؟ وبمعنى ثالث أكثر وضوحاً ما هو الدور الذي يقوم به الوعي التاريخي بالحاضر والذي يتحدد وفقاً له موقفنا من الماضي والمستقبل على السواء؟

يحاول هذا البحث تحسس الطريق للإجابة عن هذه التساؤلات التي تدور حول ثلاثة محاور رئيسية هي الماضي والمستقبل والوعي التاريخي معاً، ولكن المحور الثالث الحاضر دوراً في هذا البحث هو الزمن الحاضر الذي هو نقطة الاتصال بين التبعدين الآخرين للزمان وهما الماضي والمستقبل. ولذلك لابد أن تكون البداية هي مناقشة العجة التي يستند إليها

(*) اسم العنونة - كلية الآداب - جامعة طرابلس - مصر.

- أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، المؤسسة العربية (د. د.)
- البرزاني، إسماعيل، سرهنت، تاريخ الدولة العثمانية، بيروت، 1968.
- إدوارد كير، ترجمة هاجر كمالى وبيار حبل، ما هو التاريخ؟ بيروت، 1989.
- Bernard Lewis, The Shaping of the Middle East, New York, Oxford, 1994.
- محمد إبراهيم علي، الثورات الإسلامية والعربية الديمقراطية، بيروت، 1977.
- عبدالله العمري، مفهوم التاريخ - المفاهيم والأصول، الجزء الثاني، 1997، بيروت.
- عبد القريم راجل، العرب والعثمانيون 1071 - 1971، دمشق، 1979.
- عبد الحليم النقيب، دراسات في التاريخ العربي، المجلد 1، تونس، مارس 1996.
- فلسطيني، ربيع، مطالب المستقل العربي - مفهوم والاستقلال، بيروت، 1988.
- شكري حسان، التطورات الاجتماعية في دولة الامارات العربية المتحدة، نمو الإنسان والمجتمع في الخليج العربي، بغداد، 1994.
- صلاح قصوب، الموسوعة في العلوم الانسانية، القاهرة، 1980.
- تونس جو تشق، ترجمة د. محمد صافد، أحمد أبي حنيفة، كيف، عدم التاريخ، بيروت، نيويورك، 1977.
- لطفي عبد الوهاب، بحرين، المنطقة التاريخية، منطقة عالم الفكر، المجلس الوطني للشعاع والعلوم والآداب.
- الكونغرس، يناير 1999.
- محمد الشرجي، الامارات العربية المتحدة، انما هي التوبة، نمو الإنسان والمجتمع في الخليج العربي، بغداد، 1994.

ARCHIVE

(أ) مستوى التطهر العقلي الفلسفي.

(ب) ومستوى العلم الطبيعي الفيزيائي.

وإن نعرض أيضا للزمن النفسي - على الرغم من أهميته - الذي دارت حوله تأملات وبحوث العديد من فلاسفة القرن العشرين - وهو ما أطلق عليه زمان الذاتية الفردية أو زمن التجربة الحية. ولهذا سوف نختصر على الزمان التاريخي - الذي يتداخل مع الزمان الطبيعي الكمي وزمان الوجدان الكيفي - وهو الزمان الذي تتفاوت سرعته وكثافته وفق ما يعتقده به من مضمون يشكل التاريخ البشري.

لا بد أيضا من التنويه بأن ما نعنيه بالزمن التاريخي هنا يختلف عن الزمان التاريخي الذي يهتم بأحداث الماضي المنظمة أو المنظمة في تتابع تاريخي للوقائع، أي تقسيم الزمان إلى أحقاب تاريخية من عصور قديمة ووسيلة وحديثة. فهذا التحقيب لا يجعل من الزمان زمانا تاريخيا. بل يظل زمانا تاريخيا. وعلى الرغم من أن تعاقب حالات الوعي هو الذي يؤكد تدفق الزمان لأن الوعي بمضمون على نحو لا يستطيع معه إلا أن يدرك تعاقبا للحظات حاضرة أو بالأحرى تلاحقا في المكان والزمان⁽¹⁾ إلا أن الزمان ليس هو محاسب الزمان للتتابع في خط واحد. بل هناك أيضا الزمان التاريخي الذي تتفاوت سرعته وكثافته من ناحية الأمثلة بالمضمون. فتجد في الزمان التاريخي مصورا تاريخية متميزة من حيثياتها المثلثة بمضامين التطور والتجدد. كما يجد محورا شديدا للتتابع. نهائيا كما هو الزمان الكوني بمراحل تطور تاريخية بين التماسك والتفجر. فزمان كانهيكل القطعي. والبنية الزمنية لا قيمة لها في حد ذاتها. بل تستمد قيمتها مما تحتويه من مضمون. ولذلك فهنية الزمان التاريخي لا تسير على ويرة واحدة لأنه يتغير حسب مضمونه التاريخي. كما أن تقييم الأهمية الزمنية نفسها يتم وفق ما تحمله من مضمون.

والزمن في سياقه الواقعي لا يمكن أن يفصله عن بنية الحياة الاجتماعية. ولذلك فهو يتميز بالانفعال وعدم التماسك حتى بين لحظاته الزمنية أو للتعاسة. حيث نجد مستويات ومصورا مختلفة للزمن من النواحي التقنية والاقتصادية والاجتماعية والروحية تطوي في ذاتها على صور أخرى من عدم التزامن. والنوضح هذا يمكن أن تتصور الزمنية مختلفة متعاصرة في أماكن مختلفة. فالحياة في قرية بسيطة هي دولة من دول العالم الثالث تختلف في إيقاعها الزمني عن الحياة في مدينة صناعية أوروبية من دول العالم المتقدم. ونستطيع أن نقول إن الفترات الزمنية للتعاسة من الناحية التاريخية تطوي في الوقت نفسه على اختلافات كيفية هي داخل العصر الواحد. فاليوم الذي سقطت فيه القنبلة الذرية على هيروشيما ينتمي لنظام تاريخي مختلف عن اليوم نفسه الذي عاشت فيه الولايات المتحدة بعيدة عن تلك الكارثة المدعوك أي أن هناك عدم تعاصر في داخل المتعاصر⁽²⁾. وإذا كنا

الفهم التاريخي

أصحاب التيار الأول في دعوتهم للعودة إلى الجذور، أي العودة للمصور الذهنية الأولى لاستعادة لحظات زمنية بعينها ومحاولة إحيائها في الزمن الحاضر، وعلى ما في هذه الحجة من وهي تاريخي بالمعنى من ناحية وبالحاضر من ناحية أخرى، وطرح الأسباب التاريخية الكامنة وراء هذا التفكير الذي يحتاج علينا المعري هذه الأيام، ثم يعرض البحث لتكيفية التوجه إلى المستقبل بوصفه الإمكانيات الوحيدة للتغير الإيجابي لأي مجتمع من المجتمعات عندما يهي الحدود الفاصلة بين أبعاد الزمان المختلفة من ماضٍ وحاضر ومستقبل، أي عندما يهي جدلية الزمان والتاريخ، وعندما ينهم التاريخ من خلال فكرته عن الزمان، وكيف لتطوي رؤيته للعالم على رؤيته للزمان، ومن ثم ينتهي البحث إلى إشكالية إغفال كلا التيارين السابقين للزمن الحاضر عندما ظهرت أصحاب التيار الأول لحساب الزمن الماضي، وعندما تجاهله أصحاب التيار الثاني لحساب المستقبل، ويهتم البحث بمعرض نموذج للنوعي التاريخي بزمان الماضي والمستقبل انطلاقاً من البعد الغائب في التيارين السابقين ألا وهو الزمن الحاضر، متمثلاً هذا النموذج في عصر النهضة الأوروبية.

نقد المقتضوم

بداية لا يمكننا أن نتحدث عن الوعي التاريخي من دون أن نكون رؤىة وأصحة عن مفهوم الزمان وإحداثيات التاريخ لا تدور إلا في الزمان، فبما لا تنصرف إلى الزمان إلا من خلال أحداث التاريخ.

والإنسان من بين الكائنات الحية جميعاً هو الذي يصنع تاريخه، وهو الكائن الوحيد الذي لديه الوعي بالزمان، وإذا كان من الصحيح أن الكائنات الأخرى لها تاريخ، فإنه من الصحيح أيضاً أنها لا تلمي زمانها ولا تاريخها الطبيعي، والإنسان وحده هو صاحب التاريخ البشري وصانعه من جذوة، وذلك، فهو القادر على فهم جعل الزمان والتاريخ، وعلى الرغم من أهمية الزمان في موضوعنا إلا أننا لن نتوقف أمام الزمان كإشكالية ميتافيزيقية هي اللز الحيز الذي استتمس على كبار الفلاسفة قبل صغارها، بل نطرح السؤال عن ماهية الزمان - التي تخرج بالبحث عن النطاق المرسوم له - ولن نحاول التعرف إلى بداياته أو نهاياته، ولن نسمى البحث عما إذا كان أبدياً سرمدياً أم أنه حادث مخلوق مع العالم، فهذه قضايا يطول الاسترسال فيها ولم يحسمها التاريخ الطويل للفلسفة ولا نقتنه سيحسمها في يوم من الأيام، ولن نتساءل أيضاً إن كان وجود الزمان لا يتفصل عن الظواهر الطبيعية والأحداث التاريخية أم أن له وجوداً موضوعياً فهذه الإشكالية لها جذورها الفلسفية والعلمية التي يشهد عليها تاريخ التفكير الفلسفي من ناحية، وتطور علم الطبيعة أو الفيزياء من ناحية أخرى، وهي الإشكالية التي أثيرت على مستويين:

مثل الماضي والحاضر والمستقبل يمكن أن يؤدي إلى التفكير الخاطئ⁽¹⁾. فوفقاً للتعريف السابق تكون الأحداث غير المعاصرة لنا هي الحاضر والتي تمت في فترة زمنية ماضية هي ما نطلق عليه الماضي. وحقيقة الأمر أن هذه - هي وأبداً - نظرة تغلب عليها السطحية ، ولا تدل إلا على أننا نستخدم تصورات غير محددة عن الحاضر الذي يفهمه كل إنسان من دون أن يتساءل عنه أو يفهمه موضوع السؤال. لأن التمييز بين حدود القمة والقاعدة للحاضر له مشاكله ، والأحداث التي لم يمد لها دلالة للأحياء - وذلك بصرف النظر عن دلالتها المفرضية المختلطة - من الممكن أن تسبب إلى الماضي فهي من جميع النواحي الأخرى خالية من أي قيمة. وبذلك هذا النهج أو الاتجاه فإن الحد الفاصل بين الحاضر والماضي يمكن أن يكون متعدد المسالك. إذ يمكن أن يحدد بنقاط مختلفة على مستويات زمنية مختلفة⁽²⁾.

بهذا المعنى يمكن أن نفسر لماذا نلجأ إلى التراجيديا اليونانية أو الموسيقى الكلاسيكية على أنها تخص الزمن الحاضر - بينما نلجأ إلى بصريات ابن الهيثم أو نيوتن - على سبيل المثال - على أنها تخص الزمن الماضي؟ لابد أن تكون الإجابة أن هناك أحداثاً تدور على الرئاسات الاجتماعية والعرفية وأخرى ليست كذلك. هناك أحداث أثارت اهتماماً معرفياً في الماضي وارتبطت بعصرها ولكنها لا تستطيع أن تتجاوزته إلى عصر نال الاهتمام إلا أن تتحول إلى تراكم تاريخي تحصر قيمته في أنه يصبح **القادة التي يعمل عليها الباحثون** للمصور التاريخية القديمة. وهناك أيضاً أحداث أثارت اهتماماً معرفياً يستقبل عصرها، أعني بهذا أن هناك أعمالاً لا تعمل لعصرها قيمة حقيقية، بل تنتمي دلالتها المعرفية إلى زمن المستقبل. وبعض أكثر وضوحاً، لم تكتشف القيمة الحقيقية لها في عصرها. لأن دلالتها المعرفية تملو على هذا العصر. ويتم اكتشاف جوهرها الحقيقي في عصر نالها ... فبالإي أي عصر تنتمي هذه الأعمال؟ هل هي تنتمي إلى الزمن الماضي - بحكم نشأتها في عصر تاريخي بعينه - أم تنتمي إلى زمن اكتشافها أي إلى الزمن الحاضر؟ من هذه الناحية تكون هذه الأعمال منتبذة إلى زمن المستقبل بالنسبة إلى عصرها (مستقبل عصرها). ومن هذا المنطلق أطول إن الحدود الفاصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل شديدة التعقيد. وذلك إذا وضعنا في اعتبارنا مفهوم الزمن التاريخي الذي أوضحناه سابقاً.

نواجه الإشكالية نفسها بالنسبة للحدود الفاصلة بين الحاضر والمستقبل. فهذا الأخير يتم توقيعه من استغراء الحاضر واكتشاف الإمكانيات الكامنة بداخله، والتي من الممكن أن تتحول في زمن المستقبل. أي أن توقع المستقبل عادة ما يقوم على أساس معرفة معاصرة بالظروف الحاضرة، ولكن قد يأتي المستقبل برؤية تختلف جذرياً عن التوقعات السابقة عليها، بل وأحياناً تعارضها. وبذلك يصبح المستقبل معارضاً لزمن الحاضر الذي يكون قد أصبح بالفعل ماضياً. فبالإي أي زمن ينسب هذا الجديد سواء كان منسجماً مع توقعاتنا أو كان مغالفاً لها؟

الحاضر التاريخي يتميز بمستويات وطبقات مختلفة. كما يتميز الزمان التاريخي بمستويات وطبقات مختلفة حتى داخل المجتمع الواحد، فإتقا ملاحظ تعدد أصوات الزمن بتعدد المستويات الاجتماعية، وأيضاً بتعدد وتطور النشاط البشري بحيث يخلق الزمان المساحب لكل مستوى اختلافاً أساسياً عن صائر المستويات الأخرى. فالإيقاع الزمني للفلاح - على سبيل المثال - يختلف عن الإيقاع الزمني للمعلم قدر اختلاف هذا الأخير عن الحاكم، بحيث يمكن أن نقول إن دراسة الأزمنة المختلفة داخل المجتمع الواحد هي من الأهمية بمكان، وأن أي مفهوم للزمن لا يضع في حسابه تعدد هذه الأزمنة ويعتدبها إنما يدخل في صميمات لا يمكن التغلب عليها⁴⁹. وهكذا يصاحب مستوى التطور الاجتماعي وسماته واتجاهاته، وما يترتب عليه من تنوع النشاط البشري، تعدد أصوات الزمن وإيقاعاته.

ويصبح التصور الجدلي للزمان بتصور العمليات المتطورة والتغيرة فيه لأنه يدور في مستويات زمنية متداخلة ومتقاطعة حيث يمكن تصور ذاك اتجاه وقابلاً للانحناء والانكماش أو الامتداد، وكل ما يمكنه من مضمون. ولا تختلف بنية الزمان باختلاف المستويات الاجتماعية فخصيب بل تختلف أيضاً داخل الفئة الاجتماعية الواحدة⁵⁰. إنه زمن قبل القياس، خاضع للميزة، ذلك هو زمن التاجر. ولكنه أيضاً زمن منقطع، تتعاقب فترات توقف والعمليات ممتدة، زمن يربط بالإيقاعات السريعة أو البطيئة⁵¹. بهذا يمكن أن نجد في التاريخ البشري نفسه، وفي داخل المستويات الاجتماعية نفسها إيمانا بمرتكبات الحساس الشديد، وأزمنة أخرى تعبر عن ظواهر حاسمة. وكما أن هنالك عصوراً مصرية من الصمون والعنق، فهناك عصور تاريخية أخرى متميزة من حيث بنيتها الممتدة بالتطور والتجديد بمقتضاها المختلفة. ومن هنا يختلف بناء الزمان التاريخي، أي زمان الأحزاب والعصور الممكن. عن زمان الساعات المنجاس المعاد الترتيب المفرغ من أي مضمون.

حدود الماضي والحاضر والمستقبل

بعد أن حددنا مفهوم الزمان التاريخي الذي سيدور حوله طرح فصيلنا هذا البحث تعود إلى حجة أصحاب التيار الفكري الأول الداعي إلى العودة إلى الحذور، أي إلى الماضي. وقبل الطوفان في

تفاصيل هذه الحجة، نواجه تساؤلاً ربما يبدو مأثوماً، بل قد يكون ساجداً للوهلة الأولى: ما هي الحدود الفاصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل؟ وكما يبدو السؤال مأثوماً، يبدو الإجابة أيضاً مأثومة ومطروحة في تاريخ الفلسفة. فالماضي هو ما حدث ولم يعد موجوداً، والحاضر هو ما يحدث في الآن الهازية نوماً، والمستقبل هو ما لم يحدث أو لم يوجد بعد. ولكن يبدو أن هذه الحدود ليست واضحة بشكل كافٍ والفضل في المعرفة المحددة للكلمات

أعلى وصولاً إلى الحاضر الذي يحمل الحديد الغاير والذي تنطليه ظروف الحاضر المتغيرة. لا شك أن الواقع الحاضر هو لحظة زمنية تنصف بالألفاظ والعموميات، ولكنها تتوسط الماضي والمستقبل. فإن ما يلقى عابها الضوء هو عمق الإحساس بالواقع التاريخي الذي يجعلنا نستقرئ الماضي بأكمله من منظور مستقبلي، لأن الوعي التاريخي هو الذي يمدنا بالقدرة على نقل الرؤية في الماضي. وإذا كان من الصحيح أن الزمن الماضي لا رجعة له من الناحية التاريخية، فمن الصحيح أيضاً أن الماضي ليس مجرد ثراكم نوعي وكثير الأحداث تمت في زمانها وارتبطت بطروفيها التاريخية، بل هو ماضي ينطوي على لحظات وهي ولذلك أصبح تراثاً ثقافياً يحمل فيما يمكن أن نضع مسيرة التاريخ إلى الأمام، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الماضي - إذا نظرنا إليه وفق مفهوم الزمن التاريخي المتعلق بمرجه - ينطوي أيضاً على فترات زمنية طالية من الوعي وعبرانية من القيمة بحيث يمكن أن نضع حركة التاريخ لا إلى الأمام بل إلى الخلف (لا بالوعي المكاني للكلمة فحسب، بل تقضي أيضاً إلى التخلف بالبعد الزمني للكلمة). وبهذا تصدق عبارة «من التراث ما يعرفه ومنه ما يعرفه ويُدفع»^{١٤}.

وكما أسلفنا القول فإن الوعي التاريخي بالحاضر هو الذي يحدد توجهنا إما إلى الماضي أو إلى المستقبل. فإذا كان الحاضر مشيراً ومبدعاً ومليهاً دخل في علاقة جدلية مع المستقبل وفتح الطريق إليه. ودخل كذلك مع الماضي في علاقة جدلية وأجدد متبادلاً يدفعه لإغناء الحاضر والتوجه للمستقبل. ولكن إذا كان الحاضر تقبلاً وباشاً وعشياً من الأعمال للبدعة فإنه يتخذ من الماضي بدلاً عن الحياة في الحاضر. عبارة أخرى أن يكون هناك أي معنى يمكن إضفاؤه على الحاضر إلا بالرجوع - أو إذا شئنا القول بالهروب - إلى الماضي، أي أن «الماضي يعزز الحاضر بدلا من أن يكون موضوعاً للبحث النزيه المجرد عن الهموم»^{١٥}. وبضراخ الحاضر من القيمة يلقد ديناميكيته ويستمد مقوماته من الماضي، وتلقف تجربة الزمن الحاضر معناها. فإذا توفقت أحد وجوه الزمان عن الوجود سيتوقف جريان الزمان، ولن تكون هناك إذن حياة طبيعية، أي يتسدد الزمان وتفسد معه الحياة^{١٦}. وهنا تظهر محاولات استدعاء الماضي وغرضه في بنية الزمن الحاضر، فالشعوب والحضارات «التي لا تعيش حياة أرضية فعالة، ولا تملأ حاضرها بأعمال لها تأثيرها تعيش في مقبرة Cemetery أو تعيش في الماضي»^{١٧}. ولكننا سلمنا من قبل أن الزمان في حد ذاته حيادي القيمة، فكيف تم إضفاء المثالية والقيمة على الزمن الماضي لبعثه من جديد ليحيى في الحاضر؟

تحتفظ كل المجتمعات قديمها وحديثها بتصورات محددة عن ماضيها البعيد، ويطلب على هذه التصورات نوع من التقييم الإيجابي، وربما يتضح هذا في أسطورة العصر الذهبي الفطود الذي أسفقت عليه المجتمعات الأولى نوعاً من المثالية، فما هي العوامل التي ساهمت - سواء

العقل التاريخي

وما هي النقطة الزمنية الفاصلة بين الحاضر (الهارب دوماً) والمستقبل الذي بمجرد ظهوره يصبح حاضراً ثم سرعان ما يذوب في الماضي؟ لا شك أن المشكلة أعمد من هذا بكثير ... وربما لا نعنيها النظرة الواقعية ولا النظرة الميتافيزيقية لأبعادها ... ولكننا نخلص من هذا كله إلى أننا لا نملك غير الحاضر الفعلي، وإلى أي حد يكون وعياً بهذا البعد الزمني الذي لا نملك سواء كما افترض مما سبق.

جدل الماضي والحاضر

لا شك أن هناك علاقة جدلية بين الماضي والحاضر، فإذا كان الوعي التاريخي بالحاضر هو الذي يحدد - كما سبق القول - موقفنا من الماضي والمستقبل، فإن النظرة إلى الماضي تحدد هي أيضاً

الموقف من الحاضر وترسم ملامح المستقبل. وإذا كان الماضي هو أنطولوجيا الوجود الذي تم بعد موجوداً، والمستقبل هو الوجود الذي لم يأت بعد، وكلاهما «غير موجود هنا والأذن» أو هما «لا وجود في الحاضر»، فالمرس للوعي لوجودهما يكمن فقط في أن العقل يتذكر الماضي ويتوقع المستقبل. أما **الحاضر فهو أنطولوجيا الوجود الحقيقي**، أو وجود الوجود الفعلي، والظاهر على استبعاد الماضي وتوقع المستقبل. والحاضر باعتباره استمرارية الوجود والوعي بما هو المتضمن للآن في الذي يحتل نقطة البداية لاتباع حركة التاريخ إما تنهض إلى الخلف أو تتقدم إلى الأمام.

إذا كان الأمر كذلك فما مدى وعي أصحاب التيار الفكري الأول بالحاضر وكيف انعكس على رؤيتهم للماضي؟ وما هي طبيعة نظرتهم إلى الماضي التي حددوا من خلالها موقفهم من الحاضر ونوحيهم نحو المستقبل؟ إن نظرة أصحاب هذا التيار تنسحب إلى الوعي التاريخي بالحاضر والماضي على السواء، فقد رسموا صورة غير واضحة من العصر الذهبي لزمن الماضي، وشعروا بإمكانية استحضاره في الحاضر ليصبح قوة فعالة فيه. متجاوزين بذلك المسافة الزمنية الشاسعة التي تفصلنا عن الماضي، ومتفانين أيضاً عن متطلبات الحاضر التي هي طبيعة الحال متغيرة ومختلفة عما كانت تتطلبه الظروف التاريخية لزمن الماضي. بينما «النظرة التاريخية إلى الماضي هي التي تضمنه في سياقها الفعلي، وتناغمه من منظور نسبي، بوصفه مرحلة انتهى عهدها، وللاشت في مراحل لاحقة تجاوزهها بالتدرج حتى أوصلتنا إلى الحاضر»¹، ربما يوحي هذا النص بأن الماضي يتم تجاوزه تماماً وأن الحاضر بخطاه إلى مرحلة جديدة كل الجدة، ولكن المقصود بتجاوز الماضي هي الكلام السابق هو توحيد الماضي في الحاضر بشكل أو بآخر من خلال التواصل مع العناصر الحية والخلاقة والفاعلة فيه وليس بالانقطاع عنه انقطاعاً تاماً، فهذا التواصل هو الذي يسمح بتجاوز الماضي إلى مرحلة

نوعاً من الإجلال والمُعظمة المستمدة من الصور الخيالية للقداسة التي رسمتها عقول الشعوب لأحداثها الماضية. وفي كل الأحوال السابقة التي حصرت الزمن الماضي بين التقويم والتعظيم (أو التحقير) حدث نوع من التزييف للماضي، ونعتقد تصديق العبارة التي تنص على أن: «من الصعب النظر إلى الماضي بغير تزييفه. لأن الحاضر يقصر الماضي ويشوهه. إنه ليس هو الحاضر ولا الماضي ولكنه نوع من الزمن المزيف»⁽¹⁴⁾.

وتضفي الشعوب نوعاً من المثالية والقداسة كذلك على بعض اللحظات التاريخية في الماضي متمثلة في زمن البدايات الأولى، سواء كانت بدايات دينية أو سياسية أو اجتماعية، ففي الحركات الدينية الكبرى يتم إضفاء قيمة خاصة على زمن ميلاد أنبيائهم بهذه الديانات، فيصبح زمناً مقدساً باعتباره لحظة تاريخية تختلف تماماً عن كل الفترات الأخرى للتاريخ، وهي اللحظة التي شهدت ميلاد الحقيقة الأسمى والتي ترتب عليها تطور المجتمع أو ميلاده من جديد. ثم تظهر من حين لأخر حركات إصلاحية دينية تزعم محاولة استعادة القيم المفقودة والعقائد السامية التي كانت مثالية في العصور الأولى للبدايات الدينية المقدسة والتي أفسدها فترات تاريخية لاحقة. وما يحدث مع مؤسسي الديانات، يحدث أيضاً مع مؤسسي الحركات الثورية الاجتماعية والسياسية، حيث يضفي عليهم أتباع هذه الحركات حالة من القداسة ربما لإجبار أتباعهم على الانصياع لأفكارهم، كما يطمحون قيمة خاصة على اللحظات الزمنية التي تطلعت فيها هذه الحركات، بالاعتقاد في اللحظات التي وضعت فيها للباقي الأسس، ويحاول المتأخرون هذه الحركات استنساخها في الحاضر متذرعين بحجة المحافظة على الأفكار الأصلية والإسلام والوفا لها⁽¹⁵⁾. وربما يضفي أيضاً أتباع هذه الحركات تلك المثالية على مولد حركاتهم في محاولة منهم للدفاع عن أفكارهم وتوجيهاتهم ضد مساعي التجهير من ناحية، وأيضاً لمحاربة أي أفكار جديدة أو مفاهيم تعارض مصالحهم وأهدافهم، وللوقوف في وجه التهديدات التي تتعرض لها معتقداتهم من ناحية أخرى، فيتخذون من دراسة اللحظات التاريخية الأولى حجة قوية لتدعيم مواقفهم السكونية وتثبيتها عند محطات معينة في مسار التاريخ، وهي سبيل هذه الغاية يلجأون في أحيان كثيرة إما إلى إضفاء الطواغر السياسية المرتبطة بزمن البدايات في محاولة لمحوها من ذاكرة التاريخ، أو يلجأون إلى تحويرها بحكمة شديدة إلى طواغر إيجابية يحيطونها بهالة الجدد والمُعظمة، وتاريخ الثورات هي العالم يشهد على هذا.

يوجد أيضاً في المجتمعات البدائية الأولى والحضارات القديمة نوع من التقويم الإيجابي لزمن الماضي، والقيمة الخاصة التي نسبت إلى هذا الزمن تعود إلى أن بدايات البشرية هي اللحظات التي لم فيها وضع أسس كل المعتقدات وأشكال التقويم الاجتماعي⁽¹⁶⁾، وهي أيضاً الفترة التاريخية التي عاشتها الإنسانية بشكل ثقافتي عضوي طبيعي وهي حرية تامة قبل وضع

بشكل مباشر أو غير مباشر . في وضع الأسس الراسطة لهذه النظرة التي أحاطت العصور الماضية بهالة من الغداسية وكيفية تم خلق القيمة وإضفاء المثالية على الماضي التاريخي^(١٣) أسهمت بعض العوامل في تعميق الماضي منها أن الثقافة التكنولوجية للشعوب وصمتها صورا خيالية مثالية للأزمان الماضية، كما أن «الذكريات والأساطير في معظم الحضارات قسدت وتشوه التعميل الزمني الدقيق . فهي تسلم بها لديها من شواهد دون نقد أو تمحيص . كما أنها تخلط الأسطورة بالتاريخ . والبشر والآلهة والأبطال . والواقع بالخيال . والحقيقة بالافتور الأدبي»^(١٤).

فقد قامت الأسطورة بدور أساسي في إضفاء الحياة والمعنوية على الأسلاف الذين ظلوا حاضرين دائما في ذاكرة الشعوب على الرغم من غيابهم وبعدم الوعي والتاريخي . وترسخ التفكير التكنولوجي في الوعي الاجتماعي للشعوب . «إن كان بدرجات متفاوتة . وتوازته الأجيال حيث أصبح الماضي مشاركة في الحاضر ، وأصبح الأسلاف المولى . حتى من لم يدفوا منهم حركة التاريخ في الماضي . هم الذين يتحكمون ويسيطرون ويديرون دفة الزمن الحاضر كتملاخ يتوجه أحداؤها»^(١٥).

موسعنا أيضا إدراك العلاقة بين إضفاء المثالية على الماضي التاريخي وبين التسمية الاجتماعية، فعلى الرغم من أنها علاقة معقدة ولكن لا يصعب التداول عليها من الشواهد التاريخية . فقد ارتبطت عملية التقييم التاريخي بطرق التفكير والتأويلية معينة . ولربطت لذكر العصور المثالية في الماضي الزميد بالطبقات الاجتماعية الدنيا في المجتمع . وهي الطبقات غير الطغاة على التصرف إلى رموز التقدم في التاريخ أو الكشافات أي قيمة إيجابية في مساره فتحت الطريق أمامهم إلى مستقبل أفضل . وهي هذه الحالة تكون عملية التقدم في التاريخ هي في طريق العودة إلى عصر سابق . حيث كان يعيش كل الناس مشاوبين وسعداء . ويكون مستقبل في هذه الحالة هو التطلع إلى عودة الجنة المفقودة للحياة الطبيعية الأولى^(١٦) . وإذا كانت الطبقات الدنيا من المجتمع وكذلك الشعوب في مراحل تدهور حضارتها تضع قيمة عليها لماضيها أكثر من حاضرها . وترسم صورة مبالغ فيها إلى حد لا تخطئه عين الدارسين للعصور التاريخية القديمة . فمن المفارقة أن تعد فئات اجتماعية أخرى تنظر إلى الحقبة التاريخية نفسها نظرة يقلب عليها الأزدواج . والصحاب هذه الفئة هم الطبقات الاجتماعية الثورية الصاعدة في المجتمع التي تتصور أنها ذاتي بفكر جديد مخالف للفكر السائد في مجتمعاتها بفرض التغيير . ومثل هذه الطبقات إما أن تنظر إلى الماضي نظرة الزنداء واحتقار من منطلق أنه مخالف لأفكارهم الجديدة . فتتخلص من قدره ويخسره حق . وتتهمه بالتخلف أو الرجعية . وتحاول بقدر طاقتها نزع أي قيمة مثالية منه . أو أن تسعى هذه الطبقات إلى البحث عن أسلاف لها في الماضي لتعطي حركتها الاجتماعية الجديدة نوعا من الشرعية . ولتضفي عليها

محاولة الأحياء دون إدراكه للتضحيات العصر الجديد الذي طرأ بعد الانقطاع الطويل، فإن هذا الإحياء ذاته موت للتراث، لأنه يبعثه من جديد في غير وقته، ويزرعه - كالقلب الغريب - في جسم عصر لابد أن يرفضه^{١٣٠}.

من كل ما سبق يتضح أن النظرة التاريخية إلى الماضي استوجب رؤيته في سياقها الخاص وأن التعامل كل فترة زمنية بوصفها كياناً مستقلاً وذلك دلالة في ذاتها، وبهذا المعنى يكون للحاضر أيضاً كياناً الخاص ودلالته التي تتجاوز الماضي، وقد يفهم من هذا الدعوة أو محاولة الفصل بين الأزمان التاريخية، أي فصل زمن الماضي عن الحاضر، وحقيقة الأمر أن هذا غير ممكن لأسباب تدل من محاولتنا لأن الماضي متضمن في الحاضر بشكل أو بآخر، وفي ضوء ما سبق شرحه فإننا نرى هناك حدود فاصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل، لكن العلاقة بينهما علاقة جدلية ويفسر ما يوجد فيها انقطاع، كذلك يوجد اتصال بالقدر نفسه.

جدل الحاضر والمستقبل

إذا كنا قد رأينا في جدل الماضي والحاضر أن اهتمام الحاضر للقيمة والمضي يعني بحركة التاريخ إلى العودة إلى الماضي والتشكيك به، فلا بد أن يكون المكس صحيحاً، أي عندما يكون الحاضر خلافاً

وبعبارة ومثلاً فإنه ينتج لنا الطريق إلى السعد الثالث والأخير من أبعاد الزمان ألا وهو المستقبل، فالمستقبل بهذا الفصل يمثل عنصر من العناصر التي تتو به على أساس المعرفة الموضوعية المحيطة بكل ظروف الحاضر - ومع ذلك فإن المستقبل عندما يأتي إلى التور قد يثبث أنه مختلف اختلافاً جذرياً عن التجزئات والتوقعات التي تمت عنه، وقد يكون في بعض الأحيان متناقضاً معها - فإلى أي حد يمكن أن يكون هذا صحيحاً الإجابة عن هذا السؤال تعود بنا إلى إشكالية الحد الفاصل بين الحاضر والمستقبل والذي لا يمكن تحديده أو تعيينه بشكل ثابت، كأن تكون سلة معينة حداً فاصلاً بين حقيقتين زمنيتين، وربما تزداد الإشكالية صعوبة إذا ما أضفنا في الاعتبار فكرة عبور الزمن، لأن «فكرة الزمن الذي يميز مرتبطة بفكرة الأحداث التي تتحول باستمرار من مستقبل إلى ماضي فحين نفكر في الأحداث باعتبار أنها تقرينا من المستقبل، بينما الواقع أننا نمتلك بها في الحاضر اللحظي ثم تدوب أو تتراجع إلى الماضي^{١٣١}». ولكن لو تجاوزنا هذه الإشكالية التي يصعب الفصل فيها، ونظرنا إلى القضية من زاوية العلاقة الجدلية بين الحاضر والمستقبل، لوحدنا أن توقعات المستقبل وتحققاتها تتوقف على شدة الوعي بالزمن الحاضر، ودراسة الواقع التاريخي دراسة مثالية لاستنباط ما بداخله من بذور يمكن أن تتطور في زمن المستقبل - هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يمكن أن نشهد إلى أن الحاضر يضم كل الأحداث المستقبلية التي ستكون بدورها مجرد تكرار له - أي

الفكر التاريخي

القوانين المدنية التي تنظم المجتمع تنظيما فروع على الإنسان أنواعا عديدة من القيود. وأظنه حروته الطبيعية وحياته الطبيعية التنظيمية التي عاشها في ظل حياته البدائية. كل هذا على الرغم من أن الإنسان خلال هذه الحقبة الزمنية لم يكن على وهي بالتاريخ ولا بالتاريخ التاريخي. لكن هذا التقسيم الإيجابي للمراحل البدائية الطبيعية الأولى في حياة الجنس البشري نجده أيضا في كتابات بعض المفكرين المتأخرين الذين عاصروا فترة ازدهار العلم والفن والفكر. ولكن روادهم التحيز الدائم للمصور البدائية الأولى. نجد هذا في كتابات روسو المفكر. ونجده أيضا في الموقف التقييمي للمصور القديمة في عصر النهضة. وإذا كنا قد وسعنا المصور البدائية الأولى بأنها خالية من الوعي التاريخي أو من الماضي التاريخي. فإن المصور الأخير - أي عصر النهضة - هو نموذج لهذا الوعي التاريخي عندما بدأ الباحثون الأوروبيون يهتدون لأول مرة كيف كانت أزماتهم متميزة عن الأزمات السابقة. وأكثر رجال عصر النهضة معلمات الأخرى والرومان القديمة. وروادهم الأمل في محاللتها : غير أنهم كلما توغلوا في دراسة تلك الحضارات وجدوا أنها غير قابلة للمحاكاة أسلما. لذلك أن أوروبا الحديثة كانت تمتلك مزايا تكنولوجية لم تكن متوفرة حينذاك ... واكتشاف هذه الفوارق الجوهرية القائمة بين الأزمنة الماضية وبين الحاضر هو لب البحث التاريخي الحديث. إذ يعطينا لأول مرة عن الوعي بالمعارضة الزمنية¹، وهو جزء من الحديث عن هذه المعارضة الزمنية وعن الوعي التاريخي في عصر النهضة إلى العصر الأخير من البحث.

لقد كشفت النظرة اللا تاريخية للماضي - كما عرفنا لها على الصفحات السابقة - عن عدم اكتشاف مواطن القوة والضعف فيه. والفكر الذي يدعو إلى تعجيد الماضي على إجماله من دون مراجعته مراجعة جذرية. هو فكر يتجاوز «المعارضة الزمنية» المشار إليها في النص السابق. بين الماضي والحاضر. ويقتصر على الاستمالة بمفردات الماضي لمواجهة المشكلات المستعدة في زمن الحاضر. هذا الفكر غالبا ما يعقب منه الرؤية التقليدية للتراث الثقافي فلا يستطيع اكتشاف الإمكانيات الكامنة في رحم الماضي والتي من الممكن إلقاء الضوء عليها وتطويرها في الحاضر وفق متطلبات العصر لدفعه إلى الأمام. فبمخاطبة الفتح بالتسمين. ويسمح «التطلع إلى الزاء» هو أمل الحاضر. وبذلك يضيع الماضي ويصبح معه الحاضر. بمعنى يموت التراث وحتى يحيا؟ نستعين بالنص التالي للإجابة عن هذا السؤال: «لو شكنا أن نطعن في كلمة واحدة الضميمة بين النظرة إلى التراث التي تؤدي إلى تقدم فكري. ونسلك التي لا يترب عليها سوى التخلف. لقلنا إن التراث في الأولى. يحيا من خلال موته. أما في الثانية فتارة يموت من خلال حياته. في الأولى يكون التراث متصلا. لا يطرأ عليه انقطاع. فتكون النتيجة أن كل مرحلة قديمة تمهد الطريق لمرحلة جديدة تعلو عليها. وتستوعبها في ذاتها ولكن مع تجاوزها وتغلبها ... أما في الثانية. حين يحدث انقطاع في التراث. حين تتم

الحاضر، الذي لا نملك سواء، ولكن تواجهنا مشكلة الحاضر المتغير دوماً، والذي سوهان ما يتوجب في الماضي. فالعقلة الحاضرة حارية. فحين الطرح من فناء العقلة لن يفرض هذا البحث لهذه الإشكالية الميتافيزيقية التي لم يحسمها التاريخ الطويل للفكر الفلسفي ولا نظمه سيحسمها على الإطلاق.

ولكن لما كانت «العلاقة التبادلية بين الآن والتسخطي تتعاقب في الحاضر»⁽¹⁾، فإننا سنعرض الزمن الحاضر بشكل أكثر واقعية طائفا قدر علينا العيش فيه.

نفرض علينا كل التعليقات السابقة أن نمسك بالعقلة الحاضرة وأن ندأها بما يضي عليها القيمة والعنى. على الرغم من تعرضها للعالم للهروب والزوال، ولعل الفناء السريع لها هو الذي يمنحها هذه الأهمية. وعلى الرغم من ذلك، فإننا نجد تضاداً في الوعي بالزمن الحاضر بين الأفراد والشعوب أيضاً بحيث تختلف تجربة الزمن اختلافات متباينة. وهذا لما تناوله هذا البحث في بدايته من عدم تعاضد الزمان التاريخي حتى بين لحظته المتزامنة، وعن تعدد أصوات الزمن ليس في داخل العصر الواحد فحسب، بل أيضاً بتعدد المستويات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد. فهل يصح لنا بعد كل هذا أن نسوي بين الأينة الزمنية بحيث تصمد حكماً مطلقاً بأن على البشر جميعاً أن يعيشوا في الحاضر الذي رأينا - وفق التعليقات السابقة - أنه لم يحسم الحدود الفاصلة بينه وبين عدي الزمان الآخرين (الماضي والمستقبل)؟ سنبهة الحال لا نستطيع القول بهذا، ولا وضعنا كل الترويض الأساسية لهذا البحث في موقف إيجابي. لكن يمكن التأكيد على أن هناك مواقف متعددة للتعايش مع تجربة الزمن لا على مستوى الأفراد فحسب، بل على مستوى الشعوب أيضاً. بحيث يعيش الفرد (أو الأمة) زمن الحاضر بأسلوب أو بطريقة معروفة لسلطان أفراد مجتمعه. كان يتخذ الإنسان موقف العيش في اللحظة. ويكون شعاره أن الإبداع في اللحظة أكثر أهمية من الماضي والمستقبل. فالماضي قد حدث ولا عيلة له في تغييره والمستقبل يتطلب منه التخطيط للعيش في اللحظة من أجل إنجازات لم توجد بعد. بالإضافة إلى عدم ثقته من أنه سيأتي وفق التصورات الرسومة له. ونجد نموذج هذا الموقف في عبارة نيتشه السابقة الذكر، وكذلك في بعض الأعمال الأدبية. فنجد عند هوث «فن التركيز على اللحظة الحاضرة والإحاطة الواعية بقيمة اللحظة إلا يقول على لسان هاروست:

«عندئذ لا تتطلع الروح إلى الأمام وإلى الوراء

إذ الحاضر وحيد عندنا هو السعادة والهناء»⁽²⁾

ونجدها أيضاً في نداء هاروست للحظة بالترهت والوقوف في محاولة لإيقاف عجلة الزمان

عند لحظة السعادة القصوى فيحاطبها قائلاً:

توقفني إذن. فأنت رائعة الجمال

إن أثر إلهامي على الأرض

الفكر التاريخي

للعاصر - ومجرد نتائج مستخلصة منه، أو ربما تأتي أحداث المستقبل على صورة غير متوقعة نتيجة تطورات أو اكتشافات مفاجئة تجعل امتداد الحاضر في المستقبل أمرا مستحيلا، ومن هنا يصبح المستقبل شيئا حديدا كل الجدة بالنسبة لما سبقه.

والحقيقة أن للعلاقة الجدلية بين الحاضر والمستقبل أبعادا أخرى يشهد عليها التاريخ الإنساني ويحدها موقف البشر من الحاضر نفسه. فعندما يستعوز الحاضر على رضا الناس فإنه يقلل من اعتمادهم لا بالمستقبل فحسب بل بالماضي أيضا، ولعل عبارة نيتشه الثانية أصبق تعبيرا عن حالة الوفاق مع اللحظة الحاضرة: «إنني طوال عمري لم أصرف الصراخ، لم أرغب في شيء، ولم أقطع لأي شيء. أنظر للمستقبل كبحر لامع السطح، لا أتمنى لأي شيء أن يكون غير ما هو عليه، ولا أتمنى لنفسى شيئا، لا أصارع في سبيل شيء»¹³¹. أما إذا كان الحاضر لا يرضى عنه الناس بأي شكل من الأشكال، بل يزودهم بالوسائل والإسكانات القادرة على التغلب على مشاكل هذا الحاضر، فإنه يفتح أفاق للمستقبل من دون أن يحصل الحاضر منفرا لهم، لأن هذا الحاضر هو الأساس الذي يقوم عليه المستقبل. من ناحية أخرى، إذا نظر الناس إلى الحاضر بغير رضا واعتبروه غير محتمل ولا يمكن الثقلب على مصاعبه، فهذا الحاضر يجعلهم ينظرون إلى المستقبل نظرتهم إلى شيء غريب ضخم كما هم لم يراه، عنه وهذه النظرة الغريبة إلى المستقبل تعتبر أيضا لهذا الحاضر نفسه. إنهم يعلمون في هذه الحالة بمستقبل أفضل منظر بالمرضى التكامل لأي محاولة إنقاذ على أسس الحاضر، والدليل على ذلك أن الروابط القائمة بين المستقبل الأخرى وبين الحاضر تكون روابط سلبية ورمزية فحسب¹³². ومع أن الإيمان بالأخريات جزء لا يتجزأ من التدين الصحيح، فإن الحلم الأخروي الذي يتحدث به الناس خصوصا في أوقات المحن وعندما ييأسون يأبسا مطلقا من الحاضر، هو نوع من الهروب من العيش في الحاضر، أو هو بعض آخر تعبيرا عن حالة عدم الوفاق مع الواقع الحاضر. فليتمسكون العزاء في واقع آخر لا زمني، وفي عالم آخر ما ورثي وشهر موجود في هذا العالم. وفي هذه الحالة تلغص عرى العلاقة الجدلية بين الحاضر والمستقبل. لهم هذا فحسب بل يغرب الحاضر ويغيب المستقبل تماما.

يتضح مما سبق أن الحاضر هو نقطة الانطلاق إما إلى الماضي أو المستقبل. بحيث يمكننا أن نورد مع الفيلسوف لويستين في اعتراقاته: «إن الإنسان لا يستطيع أن يقول إن هناك أزمانا ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل، ولكن ربما يكون من الجائز أن يصيب عندما يقول إن هناك ثلاثة أزمان، هي حاضر التجربات الماضية وحاضر الوقائع الحاضرة وحاضر الأحداث المقبلة. والواقع أن هذه الأشياء الثلاثة حاضرة في الذهن وأنني لا أراها في أي مكان آخر، حاضر الماضي أو الذاكرة وحاضر الحاضر أو الحس وحاضر المستقبل أو التوقُّب»¹³³. قد ينهم من هذه العبارة التي اعتزلت كل أبعاد الزمان في بعد واحد، أنه يتعين علينا أن نعيش في

الحاضر، الذي لا نملك سواء، ولكن تواجهنا مشكلة الحاضر المتغير دوماً، والذي سرعان ما يتوجب في الماضي. فاللحظة الحاضرة هاربة، فأين الخروج من ضاء اللحظة؟ لن بتعرض هذا البحث لهذه الإشكالية الليتاهيريزمية التي لم يحسمها التاريخ الطويل للفكر الفلسفي ولا نظمه سبحانه على الإطلاق.

ولكن لما كانت «الحلقة المبدئية بين الأنبي والمختفي تتعاقب في الحاضر»^(٢٧) فإننا سنعرض الزمن الحاضر بشكل أكثر واقعية طلقاً قدر علينا العيش فيه. نفرض علينا كل التحليلات السابقة أن نملك باللحظة الحاضرة وأن نملأها بما يصفي عليها الضمعة والضيء. على الرغم من تعرضها الدائم للهروب والزوال، ولعل الضاء السروح لها هو الذي يمنحها هذه الأهمية. وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد تقاطعاً في الوعي بالزمن الحاضر بين الأفراد والشعوب أيضاً بحيث تختلف تجربة الزمن اختلافات متباينة. ووفقاً لما تناوله هذا البحث في بدايته من عدم تجانس الزمن التاريخي حتى بين لحظات التزامنة. ومن تعدد أصوات الزمن ليس في داخل المصغر الواحد فحسب، بل أيضاً بتعدد المستويات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد، فهل يصح لنا بعد كل هذا أن نسوي بين الأنية الزمنية بحيث نصدر حكماً مطلقاً بأن على البشر جميعاً أن يعيشوا في الحاضر الذي رأينا. وفق التحليلات السابقة - أنه لم تحسم الحدود الفاصلة بينه وبين سدي الزمان الآخرين (الماضي والمستقبل) بل بتبيعة الحال لا نستطيع القول بهذا وإلا وضعنا كل المرواح الفلسفية لهذا البحث في مهج التاريخ. لكن يمكن التأكيد على أن هناك مواقف متعددة للتعامل مع تجربة الزمن لا على مستوى الأفراد فحسب بل على مستوى الشعوب أيضاً، بحيث يعيش المرء (أو الأمة) زمن الحاضر بأسلوب أو بطريقة مغايرة لسلوك أفراد مجتمعه. كان يغلظ الإنسان موقف العيش في اللحظة. ويكون شعاره أن الإبداع في اللحظة أكثر أهمية من الماضي والمستقبل. فالماضي قد حدث ولا حيلة له في تغييره، والمستقبل يتطلب منه التضحية بالعيش في اللحظة من أجل إنجازات لم توجد بعد. بالإضافة إلى عدم نيلته من أنه سيأتي وفق التصورات المرسومة له. وتوجد نموذج هذا الموقف في حياة نيتشه السابقة الذكر، وكذلك في بعض الأعمال الأدبية. فبعد عند جوته «من التركيز على اللحظة الحاضرة والإحاطة الواعية بقيمة اللحظة إلا بقول على لسان هابست:

«عندئذ لا تتطلع الروح إلى الأمام وإلى الوراء

إلا الحاضر وحده عندنا هو السعادة والهناء»^(٢٨)

ونجدها أيضاً في نداء هابست للتحفة بالتراث والوقوف في محاولة لإيقاف عجلة الزمن عند لحظة السعادة القصوى فيخاطبها قائلاً:

توقفي إذن، هانت واقعة الجمال

إن أثر أبيي على الأرض

لا يمكن أن يقبـل في المـعـر

وهي استـمـعـار سـابـق يـمـثل هـذه السـعـاد

فـلـي سـمـعـت الأـن بـاسـمـي المـحـظـات⁽³⁾.

ولا يـكـون هـذا الـوـقـف عـلى مـسـتـوـى الأـفـرـاد (لا سـيـمـا المـبـدعـين) فـنـحـسـبـه بـل نـجـدـه أـيـضـا هـي
الـحـضـارـات الـتي يـقـبـل عـلـيـها العـيـش هـي أـزـمـة مـعـيـدة، وريـمـا كـان مـصـر التـوـحـيـة مـثـالـا عـلى
العـيـش هـي الـمـحـظـة، وإـن كـان الـوـعـي التـارـيـخـي يـهـذا المـعـصـر عـلى وـجـه التـعـيـيد جـعـله نـمـوـذـجـا لـكـل
أـبـعـاد الزـمـان كـما مـنـرى هـي خـتـام هـذا البـعـث.

وـهـنـاك أـيـضـا نـمـاـج مـن الـبـشـر تـجـمـل مـن حـاضـرـها نـقـطـة انـطـلاق العـيـش هـي الـمـسـتـقـبـل،
وذلك بـتـطـهـيـم الـحـيـاة الـحـاضـرة تـطـهـيـمـا مـصـارـمـا قـد يـتـخـصـن بـعـض التـخـصـيـصـات بـلـعـظـات
الـحـاضـر مـن أـجـل التـطـهـيـط لـشـرـوعـات الـمـسـتـقـبـل، وبيـدو هـي هـذا النـمـوـذـج أـنـه مـن الأـشـيـاء
العـادـية و الـطـبـيـعـية للإنـسـان أن يـعـيـش مـن أـجـل الـمـسـتـقـبـل، فالإنـسـان بـطـبـيـعـته كـالـنـمـسـتـقـبـل،
وذلكـمـا مـا يـضـع أـمامـه هـدـفـا مـعـيـدا يـسـمـى و يـتـطـهـط لـلـوـصـول إـلـيـه، فالـمـصـبـي، عـلى سـبـيـل
الـثـالـث، يـعـيـش حـاضـره هـي حـالـة اسـتـعـداد نـفـسـي و لـمـي لـيـسـتـقـبـل مـرحـلـة الطـبـيـعـي، و الـطـبـي
أـيـضـا يـتـطـهـط مـسـتـقـبـله لـيـكـون رـجـلـا فـاضـيـحـا، و هـكـذا هـي مـراحـل النـمـر الـمـخـتـلـفـة يـرـسـم الـفـرد
دائـمـا مـسـوـرة لـلـمـسـتـقـبـل، و يـتـطـهـط جـوـالـه الـمـعـيـنـة و هـيـا إـيـا، و مـن ثـم تـصـبـح الـحـيـاة و هـيـا
لـلـنـمـوـذـج السـابـق، أي العـيـش هـي الـمـحـظـة الـمـخـتـلـفـة، عـلى التـرـاـمـي و التـنـقـاصـي و فـصـر
الـنـظـر، كـما أـنـهـا شـعـر دأبـلا عـلى أن صـاحـبـيـها يـعـيـش عـلى الـمـسـتـوـى الـجـهـونـي الـذي لا يـتـجـاوز
الـاسـتـمـاع بـالـلـحـظـة الـحـاضـرة و بـل يـفـكر هـيـمـا يـسـبـقـها أو يـلـحـظـها، و مـعـنى هـذا أـنـه يـعـيـش
لـحـظـة جـهـونـية مـن دون العـطـو فـوق الـوـجـود هـي الزـمـن الـحـاضـر، إـنـا نـعـمـل بـحـكـم مـاهـيـتـنا
الـبـشـريـة إـلى عـدم الـاسـتـقـرار هـي الزـمـن الـحـاضـر، بـل نـعـاـول أن نـتـجـاوزـه إـلى مـا هـو بـاقـ
و دائـم، بـل إـن الأـمـر لا يـقـف عـند الـفـرد و هـدـه، فـهـنـاك مـصـور تـارـيـخـية بـالـكـمـلـها و جـهـت حـركـة
التـارـيـخ نـاعـية لـلـمـسـتـقـبـل، و يـمـثـل مـصـر التـوـهـيـر هـذا التـوجـه مـصـوـمـا مـع انـتـشـار فـكـرة التـقـدم،
و الإيـمـان بـخـير الـمـقـدود بـقـدرة الـجنـس البـشـري عـلى تـحـقـيـق التـقـدم هـي الـمـسـتـقـبـل.

و النـمـوـذـج الـثـالث لـتـحرـيـة الزـمـن الـحـاضـر يـتـعـلـى هـي مـحـاولـة العـطـو عـلى الزـمـن لـلـوـصـول إـلى
الأبـديـة، و يـمـكـن أن يـتـحـقـق هـذا بطـرـقـتـين، فإـمـا أن يـتـخـذ شـكـل البـيـضاء بـالـمـعـنى الـدنيـي
و الـيـنـافـيـزـيـي، وإـمـا أن يـتـخـذ شـكـلا إـنـسـانـيـة و تـارـيـخـية هـي التـطـهـيـم بـيـقـاء الـجنـس البـشـري،
و هـذه الأشـكـال الإـنـسـانـية مـن الدوام هـي الـتي تـتـجـاوز نـهار الأـحـداث الـمـغـيـرة، و مـن هـذه
الـوجـهـة لا يـكـون التـارـيـخ مـجـرـد تـارـيـخ لـلـأـحـداث الفـاضـية، و إـنـمـا يـكـون تـارـيـخـا لـلـحـضـائـل
الإـنـسـانـية و الـقـيم الإـنـسـانـية البـاقـية أو الـتي لـها مـسـة الدوام، و النـظـام الـذي نـفـرـضـه عـلى
انـبـسـا هـي هـذا النـمـوـذـج الـثـالث هـو فـهـول مـا تـمـلـيـه عـلـيـها الـقـيم الأخـلاـقية و الدنيـة الثـابـتـة

التي لا تتغير. والحيلة في هذه الحالة تنظمها قيم أبدية أو لا زمنية. وقد قدمها أخلاقيون وفلاسفة مع لسلبيهم بطابع الأحكام الشديد الذي تجعله القيم الأخلاقية. وفي هذا الموقف الذي تسمح فيه المسافة بين الإنسان والقيم الأبدية المتعالية عليه، يسود الاعتقاد بأننا لا نشقي واقعنا إلى هذا العالم الأبدى للقيم. وإنما نشارك فيه بالنسج إليه والكفاح لأجل تحقيق قيمه الأخلاقية أو الدينية أو السياسية أو الاجتماعية. ومع ذلك نظل هناك فجوة لا يستهان بها بيننا وبينه، قد يكون فوقنا أو وراءنا، ولكننا نحاول الوصول إليه وهذا يتطلب منا نوعاً من الزهد^(٢٣).

هناك أيضاً نموذج رابع لتحرير الإنسان مع الزمن الحاضر يتعارض مع النموذج السابق ويتخفى فيه المسافة أو الفجوة للميزة له. وهو موقف يصبح فيه الإنسان مشاركاً في عالم القيم كما يصبح أساس مشاركته في هذا العالم هو مقولة الحب التي تتطلب على الزمن وتشارك في العالم الأبدى وتحل محل الأخلاق الصارمة المنظمة بإحكام كما في النموذج السابق. ويمثل جورو (١٨٥١ - ١٨٨٨) هذا المفهوم الأخلاقي في كتابه «الأخلاق بلا إزام ولا جزاء» الذي يقرر فيه أن الأخلاق هي فعل مباشر للإنسان. ولا يصبح أن ترتبط بها بنهي ولا بأي نوع من الرهبة والحرف والتهديد (كما هي أخلاق الواجب الصورية عند كانط). بل تصبح - أي الأخلاق - مفهوماً أسعياً للتعاون والحب. وهذا الموقف يمكن تشبيهه بالموقف النيوطني^(٢٤) من الحياة الذي يتعارض مع موقف النموذج السابق الذي هو أقرب إلى الموقف الأبولي القائم على العقل والأتزان والحكمة. وتظهر المكونة نفسها أيضاً في تقاضيات أخرى وهي فكرة أن الحب يرتفع بنا فوق الزمن ويخلق واقعاً لا تقيدته المعايير والعزائم والقوانين المحكمة ولا حتى الزهد في الحياة. وفكرة الحب هذه عبر عنها الحكماء الصينيين لاولزو: «عندما يذهب الحب يأتي العدل، وعندما لا يكون هناك عدل

(٢٣) من المعروف من الأساطير اليونانية القديمة أن الآلهة أولو يمثل نور والوحدة والنظام والعدود والاضداد. بينما يمثل الإله ديونيسوس من شدة الإبداع والمخاطبة المتطرفة بالحب والعقل والاضداد إلى الحياة. والأبولوني والديونيسي مفهومان متعارضان يرمزان في صورتهم هذه إلى التمسك به شئ من ثوابه أو يجرى من عاقبة الآلهة أولو التي توجه إلى العقل والنظام في مناطق صورية الإله ديونيسوس الذي يصر من الشدة ومخاطبة العقل والإبداع التي تفسر كل التشاؤم في الإنسان على حد قول شلنجر. عند هذا خلافة عدو الخطي يظهرنا كل العدود وتكادها قوة أخرى هائلة تعرف حدودها وأشكالها بالتحكم في حسيدها. وكلا التوازن موجود في الذات نفسها. ويؤكد شلنجر أن سر الشعر الصيني يكمن في الصلة القسرية بين الشدة والاضطراب بين الآلهة والعقل. وهذا تصور العلاقة الأبولية من العلاقة الديونيسية. وقد استخدم هيجل وبنيتو ورونتشه عناصر هذا المفهوم المزدوج للتفسير بين طريقتين مختلفتين. وبعد تولد أهم من دور من الأبولوني في كتابه مولد التراميديا من روح القوسيد. العام ١٨٢١. لا يمثل الروح الديونيسية المتطرفة والاضطراب هي السمة الدالية للعدو الشخصي والفراسيدي. عند الوباء كما دخل الروح الأبولوني هي السمة الدالية للتفكير العقلاني والعدلي التي ساد عنداء في سطراد وفرد عليه دمج الروح اليونانية وتبول عليها ومطاردتها. وقد أشار شلنجر إلى الفرانديا اليونانية واليونان عاشر بشكلان مختلفان تتجمع من الأبولوني والديونيسي.

الفكر الزماني

يظهر القانون- القانون هو إعلان بالافتقار إلى الإرادة الخيرة وبدءه الفوضى (Chaos). بالتخلي عن القانون، والتخلي عن العدل، ستعود الجماعة إلى الأخطار والحب القاتل⁽¹⁾. نجد فكرة الحب أيضا من الأفكار الأساسية عند عدد كبير من فلاسفة العصر الحاضر ومن أهمهم فيلسوف القيم ماكس شلر (1871 - 1928) الذي أكد بأخلاقه الخالية - هي مقابل الأخلاق الصورية عند كانت - الجانب الانفعالي والوجداني في الإنسان، وقد كان للمحب الفيومينولوجي تأثير بالغ في تحليلاته للانفعالات النفسية مفضلا متعلق القلب الذي دعا إليه باسكال.

يبدو الحياة في الزمن الحاضر في كل التمازج السابقة غير مصفحة لرفضاتنا ولا مبررة من وعينا المسيحي بالزمن. فإذا كنا لا نستطيع إيقاف اللحظة فلماذا العيش فيها؟ وما فائدة العيش في المستقبل إذا كان يأتي أحيانا مطلقا التصورات المحددة له سلفا؟ وما فائدة العيش من أجل قيم أخلاقية جامدة وصارمة إذا كانت تطيح بكل المثل بعيدا عنا وتبعثنا محلقين بقيم نكثي بالتخليق إليها دون العيش الحقيقي فيها؟ ثم ما فائدة الاعتقاد بوهم أننا مشاركون في عالم الفهم الأبدية من خلال الحبة إلا يمكن أن يكون هذا الحب مجرد وهم من اختراعاتنا؟ كيف - إذن تعبنا زمن الحاضر إذا كنا لا ننتهي إلى أي عالم آخر، بل نحن قوة دافعة في هذا العالم الذي نعيش فيه؟ هل يكون الحل هو الموقف الذي قدمه برغسون وغيره بمعرفته عن الديمومة بمعنى التقاطع الدائم للزمن في مجرى الحياة الماضية، أي زمن التحرية الحية وهو الزمن النفسي والكيفي المتركب بالحدس؟ وهل الديمومة - التي هي في مفهوم برغسون تقدم مستمر للماضي ونظرا له في المستقبل، أي أنها استمرار الماضي في الحاضر واختراق هذا الأخير في المستقبل - هي اتصال وتواصل بين أبعاد الزمن وتتعلق فيها الجديد دوما، كما يؤكد برغسون، فكيف نتمسكنا في فحوص طبيعة الزمن فيما أن الديمومة تدل على الاختراع وخلق الصور، والإعداد المستمر للتجديد على وجه الإطلاق⁽²⁾ تكون الديمومة بهذا هي الحل المسعري لمشكلة الزمن الحاضر، وتكون موقفا من الزمن يختلف تمام الاختلاف عن المواقف السابقة؟

يبدو أننا ما زلنا يمينين عن الحل الأمثل لتحرية الزمن في الحاضر، فلا هو العيش في اللحظة وحدها، ولا هو العيش في المستقبل فحسب، ولا هي الأخلاق المنظمة، ولا هي الأمل المشترك في ملكة سماوية، ولا هي الديمومة الخالصة التي تنحصر في النهاية في الزمان النفسي مع اليقين بأننا كائنات باشرية متفردة يمكن أن تعيش في حاضرتنا بكل هذه التعطيات السابقة بدرجات متفاوتة، لأنما كما تعيش الشعوب أيضا حاضرتها - كائنات لغائية مثورة - أزمانا مختلفة. ولكننا ونحن نسمى للوصول إلى التحرية الصحيحة للعيش في الزمن الحاضر ينبغي علينا ألا نغفل الجوانب النفسية للتوجه الزمني. فمن الناحية النفسية يمكن

النظر إلى الزمان بمستويات مختلفة، لأن مشكلة الزمان التاريخي ليست هي الوعي بالزمان فحسب، فالنوعية أو التكوين النفسي للشخصية يحدد التوجه ناحية أحد أبعاد الزمن وهي الماضي أو الحاضر أو المستقبل التي غالباً ما يحكمها التغيرات التي تطرأ على الشخصية، فالشخص العصامي - على سبيل المثال - يتوجه غالباً ناحية الماضي في كل أفعاله ويعيش فيه، وبطبيعة الحال لا تشير هنا إلى التوجه للماضي الناتج عن اهتمام الشخص بالتاريخ، فهذا شيء مختلف تماماً، بل وضروري لتحديد وضع الفرد بين الماضي والمستقبل، كما أن الانسراف إلى الاهتمام بالحاضر فحسب غالباً ما يعوق تطور الشخصية، ويؤدي إلى تغيرات سلبية نتيجة عدم استخدامها - أي الشخصية - لكل إمكانياتها مما يعرضها للتدمير وفقاً لتعبير الفيلسوف إن الغرض غير المستخدم يذبل ويذوي، ومع ذلك فإن التوجه للحاضر ليس دائماً ميلاً أو مزاجاً شخصياً، ولكنه في أحيان أخرى يكون توجه مجتمع بأكمله، كما نجد في المجتمعات الصناعية الكبيرة التي تمارس ضغوطاً قوية على شعوبها - من خلال نظام التعليم أو وسائل الإعلام - لتفقد سياستها الرأسمالية، وإثارة شهوة النزعة الاستهلاكية في حاضر مجتمعاتها أو هي لها الآن، وهكذا تظهر التغيرات الإيجابية للشخصية فقط عند الاتجاه نحو المستقبل³⁷، هنا قد يلوح الحل الأمثل للتوجه الصحيح نحو الزمن الحاضر، وبمعنى أكثر دقة عندما يعيش الشخص بشكل مؤقت في الماضي أو الحاضر في الوقت الذي يهيمن عليه الاتجاه ناحية المستقبل.

إذا ما عدنا أفرجنا إلى بداية هذا البحث لتناقض اتجاهات التغير الأول (في ضوء ما توصلنا إليه من حل لإشكالية التعامل مع الزمن الحاضر) وتفنيد دعوتهم للعودة إلى الجذور، فهل تصطبغ دعواهم التي تجتذر الماضي وتوهم سعادة العيش فيه والاكتماء به، وتتصور خطأ أن هذا وحده هو الزمان الحقيقي؟ وهل تصدق دعوى النياز الثاني الذي يتطلع للمستقبل مطالباً بقطع كل العصور مع الماضي؟ من كل ما سبق يتضح زيف الدعوتين والتناقضهما مع الوعي التاريخي بزمان الحاضر، فلا يمكن بطبيعة الحال الانشغال إلى الماضي واعتباره حاضراً أيها، فنهجها في الواقع لا زمني، كما يستحيل بالتقدم نفسه أن تطلع كل الخبوط مع الماضي لأنه - أي الماضي - حي ولا يزال حياً بينما على نحو ما، حتى وإن لم تلحظه عين الراصد لحركة الواقع.

نعود إلى حيث انتهينا من كلامنا عن جدل الحاضر والمستقبل الذي خلصنا منه إلى أننا لا نملك سوى الواقع المعيش، فإذا كان «الواقع المعيش ... أو الحياة الحاضرة مبدعة فهي تتفتح على المستقبل، ومن خلال هذا الانفتاح على المستقبل نتحول إلى الماضي لتحصّل منه على التجارب الضرورية للحاضر، وهي هذه الحالة يدخل الماضي حيزها بشكل مباشر، وبطريقة ذاتية كثرية ضرورية لحياتنا الحاضرة الخلافة»³⁸، هنا تكون العودة إلى

الفكر التاريخي

لماضي ضرورة ملحة للاستعداد للمستقبل. ولكن هذه العودة إلى الخلف أو إلى الماضي هي فقط لشحن القوى. كما ينظر فوق خلق، فلا بد له أن يتحرك الخلف قليلا كي يفتح وراء ويستجمع سرعته³². وبهذا المعنى وعنه يمكننا أن نقول في النهاية إننا نفي الحاضر تمام الوعي عندما ينفذ فيه الماضي والمستقبل بالصورة التي أوجدهاها. وعصر النهضة الأوروبية هو الفترة التاريخية التي وقع عليها اختيارنا لتكون نموذجا للوعي التاريخي بالزمان الحاضر، فهي العصر الذي تبلورت فيه النظرة المسيحية الواعية للزمان. والتي انطلقت من الحاضر وبدأت بداية جديدة كل الجدة مع عدم إغفال بعدي الماضي والمستقبل.

النهضة الأوروبية نموذجا للوعي التاريخي

ما دنا قد اتينا من عصر النهضة الأوروبية نموذجا للوعي التاريخي، فلا بد أولا من التذكير بالمعنى الاشتقاقي للكلمة في أصلها الأجنبي وهي ترجمتها العربية. لنؤكد من خلاله موقف

الوعي في تلك الحقبة الزمنية من **الماضي والمستقبل** مما. فالكلمة الأصلية *Relative anco* تعني حرفيا الميلاد الجديد أو المثلث الثاني. وقد استلزم على ترجمتها في العربية بالنهضة التي تعني البحث أو التجديد من جديد. **في** زكريا، وهي حركة ثقافية بدأت في إيطاليا منذ القرن الرابع عشر واستمدت إلى بقية الدول الأوروبية. وسادتها حركة إحياء واسعة وبعث للتراث اليوناني والروماني القديم. ولكنه لم يكن بهذا الشيء ماضي أو إحياء لعصر قديم، بل كان في جوهره ولادة جديدة لثقافة قديم. بمعنى أنه كانت عودة نقدية فاحصة للماضي ومؤسسة للمستقبل. فقد نظر الأوروبيون إلى تراثهم. في عصر نهضتهم. نظرة ناقصة. لا تتحول من الاعتراف بالاختلاف الجذري بينه وبين حاضره الجديد. وكانت بذلك عاملا حاسما في القضاء السريع على تخلفهم الفكري³³. لقد تم توليف رؤية الماضي بشكل نقدي وواع من أجل الحاضر. بأن وضع الأوروبيون تراثهم الماضي في سياقه التاريخي. وكانوا على وعي بأنه ماضي. وأدركوا بحس تاريخي صادق تلك الجهود الزمنية التي تتصل بين الماضي والحاضر. ومع اعترافهم بالقيمة الحقيقية لتراثهم الثقافي وتقديرهم في إطار عصره إلا أن هذا لم يمنعهم من الوعي بالحاضر الذي يعيشون فيه وإدراك متغيراتهم وضرورة جامحة في البدء من جديد.

تميز عصر النهضة بنظرة جديدة للإنسان والكون. فقد كان في مفهومه العام. عصر الإنسانية. تميزه روح جديدة تفيض بالحياة وشعور جديد ومهيب بالفرد. وواقعية جديدة في تصور الطبيعة³⁴. إنه أيضا عصر الاكتشافات الكبرى. وعصر الإصلاح الديني. وتبو

الدول القومية، وبداية انطلاق الاقتصاد الرأسمالي والتجاري، مصحوبا نهضة فنية شملت كل ميادين الفنون والآداب. كما كانت النهضة فترة تفتح فكري شمل الروح والعصرنة والفلسفة والسياسة والاجتماع، بحيث يمكن أن نقول إنها - أي النهضة - وضعت أوروبا على عتبة العصر الحديث.

وصف المؤرخ الفرنسي للشعور ميشليه النهضة بعبارة شهيرة قال فيها «إنها اكتشاف للعالم والإنسان» أي أنها العصر الذي فتح «كتاب الطبيعة»، و «كتاب التاريخ»، بما قد انفتحت الطبيعة أمام الإنسان ليمعن النظر فيها، وساد العصر «الشعور بالانساع واللامحدودية الذي يستولي على البشر»^{٣١}.

أي الشعور بلا محدودية الأرض الذي تجلى في اكتشافات الجغرافية ورحلات كولومبس وماجلان، ورحلات الدوران الأولى حول الكرة الأرضية. وأيضاً الشعور بلا محدودية السماء واكتشاف أن الأرض ليست هي مركز الكون، وأن هناك العديد من الأكوان الأخرى، الأمر الذي أدى إلى التحلي من وجهة نظر مركزية الأرض لصالح مركزية الشمس. لقد كان الشعور باللامحدودية هو التفسير الحقيقي من أهم الظواهر المميزة لعصر النهضة، وهي روح التجارة والمخاطرة والمغامرة إلى وراء كل الحدود، حدود الأرض والسماء والعقل على السواء. الأمر الذي شجع العقل الأوروبي على طرح أسئلة كانت محرمة عليه، وأن يطوف في بلاد وشعوب غريبة ويخوض مغامرات لم يجبه أحد من قبل، ويبدأ أراضيه وميادين جديدة لعقيدة الرأسمالية والفلاح والقاطر الذي يستمتع بمشعة الكشف ولذة المغامرة.

وكما انفتح «كتاب الطبيعة»، انفتح أيضاً «كتاب التاريخ»، واستعاد الإنسان ذكرايته الإفرقية، ولم يعد العالم متمركزاً حول الشمس فقط بل حول الإنسان أيضاً. فالنهضة التي كانت في المقام الأول من أجل الإنسان لم يهتمها سوى الإنسان نفسه. فكان «الإنسان الصناعي» الذي ابتدع ثوباً عديداً، وبحث المخيلة دورها في مسار التاريخ فانتطلق الفنان باعتباره شخصية فردية خلاقة متحرراً من روابط التقليد إلى حد كبير، وكان اكتشاف المنطور الذي فتح الفن على عالم لا نهائي. لقد كانت الإنسانية الواعية بذاتها هي مفتاح عصر النهضة، فتم تفسير كل شيء بمصطلحات إنسانية معبرة عن الإنسان الذي يعيش على هذه الأرض، الإنسان الذي أكد فرديته، واسمك ذاته، واتممت معرفته وتطورت ملكاته النقدية الواعية، وكشفت النهضة عن ميلاد جديد لإنسان جديد ومجتمع يحمل فيهما جديدة، كما كانت عصر رجع لواء الفاعلية كشعار لإنسان حقق ذاته من خلال العمل، فكان الإنسان وإبداعاته الخلاقة هما الشحنة الهائلة التي دفعت النهضة إلى الأمام كحركة تاريخية في اتجاه المستقبل.

الفكر التاريخي

لقد كانت القضية الأساسية في عصر النهضة هي خلق رابطة جديدة بين الإنسان والطبيعة. رابطة يتم فيها النظر إلى التكون نظرة جديدة غير سكونية، فكانت الطبيعة الفاعلة عند جوردانو برونو، أي الطبيعة المدعة التي تشكل العالم والتي يشكلها بشكل العالم ذاته بذاته، فكل من الإنسان والطبيعة يسيران جنباً إلى جنب، وكلاهما لم يكتمل بعد، بل ما زالت أمامهما إمكانية عيانية تعتمد تحالف جديد، وكلاهما هي صيرورة متجددة على حد تعبير باراسيلسوس⁽¹⁾. إن العالم يسقط في العدم إذا لم يدخل ثانية، هي كل لحظة. وإن الإنسان المصلح بخيال خلاق وذلك مدع مكلف بالصلاح إنسان أفضل وعالم أفضل. فالطبيعة لا تنتج شيئاً كاملاً منذ البداية، ولكن على الإنسان أن ينجس ويثمم كل شيء⁽²⁾. ومع هوبز يتحول العمل والإنتاج - اللذان كان المجتمع الأرستقراطي قد لفظهما نهائياً - إلى أداة لتقييم العالم. فكانت النهضة هي اللحظة التاريخية التي توقفت فيها الرؤية الأهلأطونية التي تهتم بتأصيل الأفكار أو الملل وانزوت العمل وترهقت عنه.

إذاً كما قد اتخذنا من عصر النهضة - على وجه التحديد - نموذجاً للقوي التاريخي، فإن هذا يعني أن العصر الذي سبقه - أي العصر الكلاسيكي - لم يكن كذلك - فهل يعني هذا أن العصر الذي نعليه يمثل حالة انقطاع عن **العصر السابق** له؟ وهل يحق لنا أن نقول إنه عصر بداية جديدة كل الهيئة وبطريقة البنية بدايتها؟ وإذا كان هذا صحيحاً، فهل يمكن لنا أن نحدد عصر النهضة تحليلاً زمنيّاً يقفنا يبدأ من تاريخ هذه القطيعة؟ حقيقة الأمر أن الحدود الفاصلة بين سنتين تاريخيتين - كما بيننا سابقاً - غير ممكنة من الناحية العملية، بالإضافة إلى أنها شديدة الصعوبة في عصر النهضة، لأن عصر النهضة كما يرى جورج سارتور - قد مر عبرتَين إحيائيتين- بدأت أولى هاتين الفترتين في النصف الثاني من القرن الحادي عشر. وبلغت أوجها في القرن الثالث عشر بحافظ من المعارف الإغريقية العربية التي نقلها غرب أوروبا (عن طريق العرب). وأما الفترة الثانية التي شهدت تقدم المنهج التجريبي فلم تبدأ قبل القرن السابع عشر. وكانت أولى هاتين الفترتين الإحيائيتين هي جوهرها إقراراً للعلاقات بمعين الحياة الثقافية الأساسي. أي كتابات الإغريق كما نقلها وصححها الباحثون من أبناء الحضارة... أما فترة الإحياء الثانية فكانت في الواقع بداية جديدة... باعتبارها بداية لعلم الحديث⁽³⁾.

يتضح من النص السابق استمرارية والصال ثراث الماضي بعناصر النهضة. مما يوحي بنسب فكرة القطيعة المعرفية بين زمن النهضة والأزمان السابقة عليها. ولكن حقيقة الأمر

(1) أبو فرانيسكو بونيفاس باراسيلسوس (1563 - 1540) عالم وطبيب سويسري وفيلسوف، ولد في سويسرا، وعاش حياة مثقلة بعد ممثلاً طبيقاً لروح عصر النهضة، كان لخصيصته تأثير كبير على خلائق عاصمته جوتة. يطلق مدح باراسيلسوس الفلسفي على فكرة البنية الفاعلة على الواقع، بين العالم الداخلي والعالم الخارجي، معني أنما لا تظهر العالم الداخلي للأصابع إلا من خلال العالم الخارجي، ولكن أيضاً من دون العالم الداخلي والإنسان لا يمكن له الوصول إلى العالم الخارجي. إحيائية بداية جديدة بين الفكر والتفكير الجرمي.

أنه حدث في هذا العصر «بلا ريب انقطاع، ولكنه في الوقت نفسه اتصال وتواصل انقطاع بالنسبة لما قبله، ولكنه انقطاع لا يتحدد بنسبة ولا بعقد ولا حتى بنصف قرن. كما أنه انقطاع لا يلقي ما قبله، وهو بالنسبة إلى ما بعده شيء بارز ومذهل»^{٣٤}. بهذا المعنى لم تكن النهضة الأوروبية مجرد تطور نوعي وكس للتراث والتاريخ الثقافي، ولا كانت مجرد ميلاد جديد للتراث القديم فحسب، بل هي ولادة شيء لم يحدث أن تصور إنسان في زمن من أزمنة الماضي. فكانت بحق الطلاقا وبهذا أو ميلادا جديدا كل الجدد وبكافة حركات تاريخية كبرى. فلان لعصر النهضة يتابع أصوله عميقة، فالحساسة والفن والتجارة والصناعة والشغف بتحليل معرفة عظيمة جديدة، وروح المغامرة... قد أسهمت جميعا في حفز الحركة^{٣٥}.

لقد كانت النهضة لحظة امتلاك الوعي وتحديد ذاته، لحظة إدراك الواقع المعيني واكتشاف الإمكانيات الثورية الكامنة فيه، والتصميم الإرادي على نقلها من حالة الإمكان إلى حالة التحقق. أي اللحظة الفارقة على استشراف المستقبل. ومع أنه «لم يكن في عصر النهضة نهضة علمية كبرى. فقد كان مرحلة لازمة للتطور، إنه بمثابة إحدى المعارك التي ينبغي للبشر خوض غمارها لكي يصلوا إلى مستوى أرفع»^{٣٦} ومع ذلك فقد كشفت النهضة العلمية عن بداياتها في هذا العصر مشكلة في بعض الكتابات التي تعجزت بشدة وعيها بالواقع التاريخي لحاضرها أصل «الخطا الجديدة» الفرنسيين بكون، و«مدينة الشمس» لتوماس كامبليللا، وأما المؤلفان اللذان كشحا عن إمكانيات هائلة للتطور التقني بتحمل قراءة مؤلفيهما نوافع عصرهما ودراسة بالعلم، فاستطاعا أن يستخرجا إمكانياته الكامنة التي أمكن تحقيقها في المستقبل. وقدما صورا لاختراعات علمية عديدة اهتمت بها وحققتها القرون التالية لهما، كما حقق التقدم العلمي والثورة الصناعية بعد ذلك الكثير من هذه الصور. ولا تطلو كل إبداعات النهضة من إنشاء هذا الضوء على إمكانيات الواقع الكامنة ولا من استشراف الجديد القادم في المستقبل.

كان عصر النهضة - إذن - لحظة (إذا جاز لنا استخدام هذه اللفظة) لتوسط بين الماضي بكل ما فيه من تراث ثقافي يحمل قوما يمكن أن تدفع مسيرة التاريخ إلى الأمام، وبين المستقبل بكل ما يحمله من إمكانيات لم تتحقق بعد. وهي لحظة يمكن أن توصف بالغموض والنقص وعدم الاكتمال. وعلى الرغم من كل ذلك فهي اللحظة التي وضعت العقل الأوروبي على طريق المستقبل. كما كانت بمعنى آخر لحظة خروج من الكهف الوسيط إلى الوعي بحرية السؤال والبحث بغير حدود. إنها البلاد الذي شمل كل ميادين الفكر والروح والعلم والكشف والمعرفة، وتأسس معه «حاضر» حمل في أحشائه المستقبل الذي لا يزال مستمرا ومتجديدا إلى اليوم. بحيث نستطيع أن نقول إن حاضر أوروبا الآن

الفكر القديم

والتقدم الذي تعيش فيه هو الابن الشرعي للأسس التي وضعها عصر النهضة. لقد كان - أي حاضر أوروبا الآن - هو المستقبل الذي حملته النهضة في أحشائها. ولقد امتزج التراث الثقافي والعلمي للزمن الماضي بالذات المكونة والفعالة والبدعة في هذه النهضة، أي الإنسان. مما أدى إلى انطلاق النهضة في مجالات عديدة شكلت في مجموعها الكل الحضاري للبشرية الغربية الواعية الفعالة. ففي مجال الفلسفة كان جورداو برونو وكامبانيلا وباراسيلزوس وباكوب بوفيه وهرشيبس بيكون. وفي مجال العلوم الطبيعية كان جاليليو وكبلر ونيوتن. وفي فلسفة الحق والقانون والدولة والتاريخ كان التوماس هوبز وماكيافلي وبودان وجروسبيوس وتوماس هوبز وفيتكو. وكل هذه الإبداعات الحضارية على تنوعها واختلاف مستوياتها واتجاهها من أجل الإنسان لم يطلقها سوى الإنسان نفسه، الإنسان المزود بالقوى التاريخية بالمستقبل وبالإرادة القادرة على تحقيق أحلامه المستقبلية في الواقع المتغير والتحول باستمرار. وبهذا يمكن القول إن أعظم ما أبدعته النهضة الأوروبية أو أنتجته هو هذا الإنسان الجديد نفسه. وإن أعظم ما في هذا الإنسان هو وعيه الجديد أو بالأحرى وعيه التاريخي والجدلي بماضيه وحاضره ومستقبله.


 ARCHIVE

- 1- كوتلر، ج. ديفاي، الرمان والمصادفة، ترجمة فؤاد كامل، مجلة بيروت، مركز مطبوعات اليونسكو، عدد 21، 1997، ص 71.
- 2- مطويات أبو المصعود، الأمل واليوتوبيا في فلسفة إرنست بلوخ، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1999، ص 76 - 79.
- 3- Cackowski, Zdzisław, The Peculiarities of Human Time, Dialogue and Humanism, The Universalist Journal, Warsaw University, Center of Universalism, Vol. IV No. 1/1994 P. 26.
- 4- جهاد، لي، هناك، هي العصور الوسطى، زمن الكنيسة وزمن القاهر، ترجمة د. عدي وصفي، مجلة الف، القاهرة، المائدة الأثريكية، العدد التاسع، 1997، ص 222.
- 5- Edwards, Paul (Ed.): Encyclopedia of Philosophy, New York, Macmillan, V. 8, 1972, article Time, p. 127.
- 6- Cackowski, Zdzisław, (Ibid) p.28.
- 7- فؤاد ركبوا، المصعود الإسلامية في ميوزا العقل، الطاهر، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 1999، ص 71.
- 8- زكي نصيب، محمود، مناقشة في مراحبة العصر الطاهر، دار الشروق، ط 1، 1997، ص 14.
- 9- بورتر، روي، أفكار الزمان، عبر التاريخ، ترجمة العربية، ص 33، 1997، ص 164.
- 10- Cackowski, Zdzisław, The Time - Space of Human Life In Dialogue and Humanism P. 76.
- 11- Ibid P. 71.
- 12- بورتر، روي، أفكار الزمان، عبر التاريخ، الترجمة العربية، ص 33.
- 13- Cackowski, Zdzisław, The Peculiarities of Human Time, P. 26.
- 14- Czarniecki, J. Zdzisław, On the Identification of the Historical Past, In Dialogue and Humanism P. 77.
- 15- Cackowski, Zdzisław, The Time - Space of Human Life, P. 49.
- 16- Czarniecki, J. Zdzisław, Ibid, P. 77 - 78.
- 17- Ibid, P. 78.
- 18- بورتر، روي، أفكار الزمان، عبر التاريخ، الترجمة العربية، ص 71.
- 19- فؤاد ركبوا، المصعود الإسلامية في ميوزا العقل، ص 33.
- 20- Edwards, Paul (Ed.): Encyclopedia of Philosophy, V. 8, article Time, P. 126.
- 21- زكي نصيب، بكيتش، هي 1.
- 22- Sachbodehski, Bogdan, The Manifest Attitude to Time and Eternity in a Jewish Culture, In Dialogue and Humanism, P. 8.
- 23- Cackowski, Zdzisław, The Peculiarities, of Human Time, P. 30 - 31.
- 24- زكي نصيب، أو مصطفى، هي.
- 25- الأثر، جوا، التجوية الزمان، ترجمة محمد سيد عورت، مجلة بيروت، مركز مطبوعات اليونسكو، عدد 29، 1997، ص 117.

- 24- عبد الحجاز مكاوي: التعلية المأخذ، والمجاسير الموعدي، في شعر وهنكر - الشاعر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996، ص 201.
- 25- جيهن هارون: في الحناجر وحده سعادتنا، ترجمة فوسى عوي، مجلة دويحون مركز مطبوعات اليونسكو، العدد 77، (2004)، ص 50.
- 26- دولة فلسطين، ترجمة وتقديم د. هدى الرحيم عوي، الكويت، وزارة الإعلام، سلسلة المسرح العالمي، 1989، ج 2، (النص المسرحي الكامل) ص 244.
- 27- Sachdevich, Bogdan. Ibid. P. 12 - 13.
- 28- ورد من الأرشيف في المراجع السابق، ص 14.
- 29- برعمون، هنري: التطور الثقافي، ترجمة د. محمود قاسم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981، ص 20.
- 30- Olschewski, Kazimierz: The Psychological Aspects of Temporal Orientation, In Dialogue and Humanism, P.33.
- 31- Carkewicz, Zdzislaw: The Time - Space of Human Life, P. 30.
- 32- Ibid. P. 25.
- 33- فؤاد زكريا: الصعود الإسلامية في ميزان العقل، ص 19.
- 34- دواوي، جورج: العلم في عصر النهضة، في «معارف عصر النهضة»، ترجمة د. هادي الرحمن زكي، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، معهد الدراسات والبحوث الإسلامية، 1979، ص 3.
- 35- بلوخ: أرسنت فلسفة عصر النهضة، ترجمته وتقديم د.سراج الدين عراف، بيروت، دار الحفيلة، ط 1، 1980، ص 10.
- 36- انظر بلوخ: أرسنت فلسفة عصر النهضة، الترجمة العربية، ص 39 - 42.
- 37- سارتر: جورج: العلم في عصر النهضة، في «معارف عصر النهضة»، الترجمة العربية، ص 104.
- 38- بلوخ: أرسنت فلسفة عصر النهضة، الترجمة العربية، من مطبعة الطرح، ص 7.
- 39- نومون، جويس وسامال: الزمان والثقافة في خلال عصر النهضة، في «معارف عصر النهضة»، الترجمة العربية، ص 6.
- 40- سارتر: جورج: العلم في عصر النهضة، مروج سابل، ص 178.

أفواء علماء الكتابات التاريخية اليابانية عن العرب

د. مسعود ضاهر*

تعرّف اليابانية واليابان

تعتبر، بدايةً، إلى أن الدراسات التاريخية اليابانية العلمية عن العالم العربي، في جميع قطاعات هي دراسات محدودة العهد ولا ترقى إلى عهد من نهاية الحرب العالمية الثانية، والسبب في ذلك أن اليابان كانت تعيش شبه عزلة عن العالم الخارجي حتى أواخر القرن التاسع عشر، ولم تبدأ بالانفتاح بشكل واسع على أوروبا والأملايات المتحدة الأمريكية وبالقى مناطق العالم إلا بعد إصلاحات الإمبراطور المتطور ماهيبي Meiji منذ عام 1868.

ونظراً للاتجاهات الذاتية التي فرضتها الدول الكبرى على اليابان وازدود الضعف اليابانية عليها طوال النصف الثاني من القرن التاسع عشر للتلاقي المنقوض تحت الاحتلال الأجنبي على فرار ما حل بالصين والهند وجميع دول جنوب وشرق آسيا هي تلك المرحلة فإن اهتمام اليابان بالسلطنة العثمانية ولاياتها، العربية منها والأوروبية على حد سواء، بقي في الحدود الدنيا ولم يسجل سوى إرسال بعض البعثات لغترات معدودة إلى الأستانة والقاهرة بهدف التعرف إلى أليات عمل الحكام المحتلطة ومدى ملائمتها لأوضاع اليابان. وبعد دراسة معمقة لها تمتعت الإدارة اليابانية عن القياس ذلك النموذج الذي اعتبره الأتراك والعرب بمنزلة ضريبة لا بد من دفعها للتلاقي الاحتلال الأوروبي. بينما اعتبره اليابانيون انتقاماً للسيادة الوطنية والقومية. ويؤيد

(*) كاتب ومؤرخ لبناني

العراق التاريخي

إلى التغريب القضي حتماً إلى الاحتلال وفقدان السيادة الوطنية كما حل بمصر وغيرها من الولايات العربية.

لقد توسعت في مناقشة مفاهيم التحديث ونتائجه لدى كل من اليابانيين والعرب والأتراك في القرن التاسع عشر في كتابي: «التحضر العربية والتحضّر اليابانية: تشابه القديمتين واختلاف النتائج» الذي صدر في ديسمبر عام 1999¹⁰. لذلك لا أرى حاجة تذكر في استعادة المقولات أو الاستنتاجات التي توصلت إليها في جميع فصوله. كما أنني عاكف الآن على إعداد دراسة مطوّلة حول: «عناصر الاستعمارية والتغيير في النهضة اليابانية في القرن العشرين» لاستكمال البحث الشمولي حول تجربة التحديث اليابانية التي شكّلت أول نموذج ناجح للتحديث في العالم كله خارج مركزية التحديث الغربية¹¹. وبالتالي، على العرب دراستها بعين واستخلاص الدروس والتعبير المفردة منها لبناء نهضة عربية جديدة طال انتظارها¹².

لا تزال تجربة التحديث اليابانية منذ أواسط القرن التاسع عشر حتى الآن تحظى بعشرات الدراسات العلمية التي تشرّ سنوياً باللغة الإنكليزية وغيرها من اللغات العالمية. في حين أن الإسهام الثقافي العربي في التعرف بها عازال ضئيلاً للغاية¹³. كما أن العلاقات الثقافية بين العرب واليابان بقيت أدنى بما لا يقاس عما كان قائماً بينهما خلال من علاقات تجارية كبرى، وبشكل خاص في أواسط القرن العشرين.

تاريخياً، حتى حرب أكتوبر 1973 وسارعت فيها إلى استغلال النفط كسلاح في الصراع العربي - الصهيوني من جهة، وما خلفه الخطر النفطي من أزمات حادة على الاقتصاد الياباني من جهة أخرى، لم تكن المؤسسات اليابانية، الرسمية منها والخاصة على حد سواء، مهتمة بشمول أبحاث علمية عن العالم العربي. ولم تكن لشجع الباحثين اليابانيين على زيارة مراكز الأرشيف المحلية العربية، أو إصدار دراسات معمقة عن قضايا العرب الكبرى. لكن سلاح النفط أجبر اليابانيين على تغيير سياستهم الثقافية بشكل واضح تجاه العالم العربي، والتصرف المؤرخون اليابانيون إلى دراسة العالم العربي بشكل مبرمج وفق مشاريع بحثية طويلة الأمد، وتلقى مساعدات مالية من المؤسسات والشركات اليابانية¹⁴.

أعضاء علم تفكّك الوعي التاريخي لدى اليابانيين عن العالم العربي

ليس من شك في أن النهج العلمي المتأخر على تحليل تشكل الوعي التاريخي الياباني عن العالم العربي هو النهج الدتناميكي الذي يرسم مسهورة التطور التدريجي للدراسات التاريخية اليابانية حول الوطن

العربي عبر رؤية نظمية موضوعية للتاريخ العربي تسلك إلى وثائقه الأصلية، المحلية منها والأجنبية، فقد كانت الدراسات الاستثنائية التي تنظر إلى العرب بمهون غريبة، وبلاستاد فقط.

إلى وثائق الأرشيف الغربية الموروثة ومقولات المؤرخين الغربيين دون الاهتمام بالوثائق العربية ووجهات نظر المؤرخين العرب. لم يمتد بالضرورة إلى دراسات مشوبة عن التاريخ العربي في مختلف مراحلها، ولا تقدم أي جديد في هذا المجال. وقد أدرك جيل الرواد من المؤرخين اليابانيين الأوائل أنهم ثروا في جامعات ومعاهد غربية، وتأثروا بالمقولات الاستشراقية للشعبة التي كانت سائدة إبان مرحلة تاريخية كانت فيها غالبية الدول العربية لا تزال تراج تحت الاستعمار الأوروبي المباشر، أو باسماء مختلفة كالوصاية، والحماية، والانتداب وغيرها.

من الصعب إبراز جميع العوامل الموضوعية التي ساهمت في بلورة أهم الاتجاهات التاريخية اليابانية عن العالم العربي في القرن العشرين. سأحاول في حدود هذه الدراسة، تقديم لمحة سريعة عن ولادة وتطور الاتجاهات الأساسية في الاستعراب اليابانية منذ نهاية القرن الماضي، وهي مدرسة علمية مهمة لكنها لا تزال مجهولة بشكل شبه تام من جانب المؤرخين العرب، فبالإضافة إلى إرهابات عامة يمكن وصفها بالبدايات، تليقوت الاتجاهات الأساسية للاستعراب الياباني عن العالم العربي. وبشكل خاص الدراسات التاريخية منها، من خلال مؤرخين بارزين:

• مرحلة جيل الرواد الكبار من المؤرخين اليابانيين الذين بشمولية تاريخ العرب والإسلام.

• مرحلة التخصص العمق والاهتمام التفصيلي بالتاريخ العربي في مختلف حقبة.

لكن تقديم صورة معمقة عن كل من هذين المرحلتين، ولأهمية تشكيلهما، وأبرز النقط الثقافية التي ظهرت فيهما، وتسلط الضوء على المنهجية العلمية في كتابات بعض المؤرخين اليابانيين عن فضايا التاريخ العربي يحتاج إلى كتاب كامل. وسأكتفي هنا بتقديم لمحة شمولية عن البدايات وصولاً إلى تحليل شمولي لمنهجية التاريخ الياباني تجاه العالم العربي في كلا المرحلتين. وصولاً إلى بعض الملاحظات والاستنتاجات العامة.

بدأ تشكل الوعي الياباني عن تاريخ العرب والمسلمين عن طريق اقتباس بعض المقولات الاستشراقية الغربية منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى الحرب العالمية الثانية. وشهدت الإرهابات الأولى في عصر الإمبراطور مايجي وتحول اليابان إلى دولة إمبريالية عظمى ذات حضور فاعل في سبيلها التاريخ الكوني حتى الحرب العالمية الثانية. لكن توجهات الإمبريالية اليابانية، وبالتالي دائرة نشاطها، بقيت محصورة في منطقة جنوب وشرق آسيا. وذلك يؤكد بما لا يقبل الشك أن الدراسات اليابانية عن العرب وقعت متأخرة جداً عن الدراسات الأوروبية حول العرب والتي ساهمت إلى حد بعيد، في التأثير على النقط الثقافية في العالم كله في النظر إلى التاريخ العربي. فمنذ حملة نابليون بونابرت على مصر وبلاد الشام في السنوات الثلاث الأخيرة من القرن الثامن عشر تحولت السلطة العثمانية وضمها جميع الولايات العربية في المغرب والشرق العربيين إلى منطقة تابعة للمركنة

الفكر الغربي

الأوروبية ومن ثم الأمريكية. ولم يستطع حتى الآن تلك ارتباطها التبعي بالمركزية الغربية. بالمقابل، بعد أن فتحت اليابان أبوابها بالقوة أمام الثقافات الخارجية الوافدة، تأثرت النخب الثقافية اليابانية. ومنهم المؤرخون بالقول الاستشراقية الغربية عن العرب، وكانت المدارس الاستشراقية - هي الغالب - تقدم صورة سطحية للغاية عن العرب والمسلمين، وتتهمهم بالجمود أو التحجر الفكري، والتخلف الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، وروح الانتكالية والإنحياز بالجزيرة والقفرة وغيرها.

ونشر كثير من المستشرقين الغربيين مقولات خادعة حول «العرب المادي» - «الشرقي الروحاني» - وتوصلوا إلى استنتاجات مشوهة تقول إن العلم للعرب والتصوف أو الروحانيات للشرقي، وإن «الشرق شرق والغرب غرب وإن يلتقيا»¹.

كان الباحثون اليابانيون - ولم يكن واحد منهم قد تعرف بدقة إلى العالم العربي في تلك المرحلة المبكرة في نهاية القرن التاسع عشر - يشعرون نوع من التضامن العاطفي مع الشعوب العربية والإسلامية ويتعاطفون مع قضائهم الكبرى على الرغم من أن معرفتهم بتاريخ العرب وثقافتهم وقراهم كانت لا تزال محدودة للغاية. فوالد ذلك إلى أن الانفتاح الياباني على الأفكار الخارجية جاء مقرونا بمصادم صارمة كلف مسيرة التحديث من التحول إلى تعريب كامل أو اقتباس وحيد الجات. لذلك «العرب» في جميع أبحاثهم وقد تصح أحد حكماء الشرق الأقصى بوضع ضوابط للانفتاح الثقافي على الآخرين مقابل «سأفتح نوافذي مشرعة لكل هراء تلي» تكفي لن استج للتوح بأن تيعثر أوروبا الضائعة، وتبر هذه الحكمة يصقل عن جوهر التحديث الناجح في جميع دول جنوب وشرق آسيا، ومنها اليابان والصين والهند، والعمور الآسيوية.

وكان المثقفون اليابانيون يشعرون بالضغط الهائل الذي تمارسه الإمبريالية العالمية. وبشكل خاص ضغط دول المركزية الأوروبية لإعادة تشكيل العالم بالقوة المسلحة وفقا لمصالحها الاستعمارية حتى لو اقتضى الأمر تضحية بحروب عالمية. فتمرضت جميع دول العالم، دون استثناء، لصفوف عنيفة مارستها الإمبرياليات العالمية لتوحيد العالم بالقوة غير توحيدها للسلوى الرأسمالية العنيفة، وسيطرتها على المواد الخام، وتوظيفها لثقتهم في كثير من الدول نوازل فاحشة قادت إلى إفلاس دول الأطراف وإلحاقها تبعها بالمركزية الغربية.

وشعر الشعب الياباني في تلك المرحلة بالخطر المحدق بهم من الاستعمار الغربي. ولم تكن العلاقات اليابانية - الغربية متكافئة طوال النصف الثاني من القرن التاسع عشر بسبب الاتفاقيات المحفلة التي فرضها الأمريكيون والأوروبيون على اليابان خلال سنوات 1853 - 1858. وكانت تعثير اتفاقيات مثله على طريفة الامتيازات الأجنبية في السلطنة العثمانية

وولاياتها، وبطمت تقتطص من سيادة اليابان على أراضيها إلى أن تخلصت منها في السنوات الخمس الأخيرة من القرن التاسع عشر.

في تلك المرحلة كان المثقفون اليابانيون يمسكون في الصحافة ووسائل الإعلام اليابانية أخبار الثورة العربية، وروود الفعل العربية ضد احتلال فرنسا تونس والفلب، ومناشير الجمعيات الإصلاحية في بلاد الشام، والمطالبة بتطبيق الدستور المكتوب في الأستانة وتونس، ولعل أفضل مثقف تلك المرحلة الدبلوماسي الياباني شيبا شورو Shiba Shoro الذي زار مصر بميد عرض الاحتلال البريطاني عليها ونشر كتابا معها تحت عنوان «التاريخ مصر الحديث» صدر باليابانية عام 1889¹⁷.

وصف شيبا شورو الثورة العربية كحركة ديمقراطية تنادي بالحكم الدستوري، وهو من تضاعفه الكمال مع شعب مصر في مواجهة الاحتلال البريطاني. وتدل معلومات الكتاب على إطلاق لابس به على الخلفيات الفكرية والأيدولوجية لتلك الثورة، ومدى تأثير قادتها بالأفكار الليبرالية الغربية التي كانت تشهدها مصر في تلك المرحلة، وعلى معرفة بأفكار جمال الدين الأفغاني والشيوخ محمد عبده وغيرهما من المصلحين المسلمين، وعلى عكس الغالبية الساحقة من المستشرقين الغربيين في تلك المرحلة، كانت لدى شيبا شورو فناعة واضحة بأن الإسلام لا يتعارض مع مبادئ الديمقراطية الصحيحة وحكم الشعب للشعب على أساس الشورى. وعلى بشدة القول الاستشراقية التي نرى في الإلهام يحمي من التعصب والاستبداد ويرفض الاستعادة من التجارب الثقافية للشعوب الأخرى مما ساهم في إبقاء التنظف مسيطرًا على الدول العربية والإسلامية.

ولا أن مسيرة التحديث في كل من اليابان والدول العربية قد انتهت إلى نتائج متناقضة تماماً. فهي حين سيطرت جميع الدول العربية تحت الاحتلال الغربي، لم تنجح اليابان في تجنب نفسها ذاك ذلك الاحتلال فحسب بل حولتها بحرية التحديث التابعة إلى واحدة من أغنى الدول الإمبريالية في جنوب شرق آسيا، وسيطرت لاحقاً على كثير من المناطق المجاورة لها في الصين وكوريا وغيرها. فأقامت فيها حكماً استعماريًا لا يقل بشاعة عن الاستعمار الغربي في مناطق احتلاله. ومارست اليابان تقدم الاستبدادات الجنية لحكم تلك الدول وشعوبها حتى الآن بهدف تثقية صورة الشعب الياباني مما لحل بها من تشويه.

مع تحول اليابان من دولة تحالف الاحتلال الغربي لأراضيها إلى دولة إمبريالية تحتل أراضي الدول المجاورة أنقى شعور التضامن بين شعبيها ومثقفها وشعوب الدول الخاضعة للاستعمار، ومنها الشعوب العربية والإسلامية. ولولا لدى اليابانيين شعور من التعصب القومي الشوفيني هو نتاج الانتصارات العسكرية السريعة التي حققتها اليابان ضد الصين وكوريا عام 1894-1895 وعند روسيا عام 1904-1905.

الفكر التاريخي

وتحلى ذلك الشعور في ولاية تيار سياسي - ثقافي يقول إن اليابان شريك ضائع في صياغة التاريخ الكوني. وعلى الرغم من وقوعها في الجانب الآسيوي من الكرة الأرضية، تنتمي اليابان إلى نادي الدول الغربية الكبرى ذات التأثير المباشر على الاستراتيجية الكونية عند مشارف القرن العشرين، في هذا المجال، يرى كثير من المؤرخين والباحثين اليابانيين المعاصرين أن الأب الروحي لهذا التيار هو كبير المصلحين اليابانيين في عهد الإمبراطور مايجي، أي الملك المشهور بوكيشي فوكوزاوا Yukichi Fukuzawa الذي ما زالت صورته مطبقة حتى الآن على ورقة مالية بقيمة عشرة آلاف ين ياباني، ولعلها الورقة النقدية الأكثر قيمة في التداول اليومي. فقد نشر فوكوزاوا كتاباً مشهوراً بعنوان: «الخروج من آسيا» قاصداً بذلك خروج اليابان منها، ودخولها في الاستراتيجية الأوروبية الرامية إلى إعادة تشكيل العالم على أسس الليبرالية الغربية والنظام الاقتصادي الحر⁽¹⁾.

خلاصة القول في هذا المجال إن الفكر التاريخي الياباني عن العالم العربي كان لا يزال في بدايات تشكله. ولم يكن هناك مؤرخون بالعلمي لهذا المصطلح بل دبلوماسيون وسياسيون وصحافيون تأثر معظمهم بالثورات الاستعمارية الغربية عن العرب والمسلمين في مرحلة كانت فيها اليابان تأسس لأكثر إمبراطورية استعمارية عرفتها في جميع مراحل تاريخها، وقد وصلت سياسة الأراض التي احتلتها اليابان قبل الحرب العالمية الأولى إلى عدة أضعاف مما احتلتها إنجلترا، وسهبة مماثلة في آسيا وأفريقيا الذين أخضعوا لها. ولم يكن من السهل على المثقفين اليابانيين نشر الدراسات عن الديمقراطية، وحقوق الإنسان، وحق تقرير المصير للشعوب الخاضعة للاحتلال في وقت كانت فيه اليابان الإمبراطورية تعارض سيطرتها على الشعوب المجاورة.

وتلاحظ المؤرخة يوشيكو كورييتا بعن أن النظام الياباني قد شجع على ترجمة فورية لكتاب اللورد كرومر Lord Cromer الذي صدر بالإنجليزية عام 1904 تحت عنوان: «مصر الحديثة، The Modern Egypt». وهي ترى أن ترجمة الكتاب كانت بهدف لتشويق الحكام الياباني بدروس نظرية وعملية في إدارة المناطق اليابانية المحتلة على يد أفضل ممدوب بريطاني حكم مصر. فمع تحول اليابان إلى دولة إمبريالية طوال الفترة الممتدة من مطلع القرن العشرين حتى سقوطها تحت الاحتلال الأمريكي في الحرب العالمية الثانية، انتشرت الفولت الاستشراقية الغربية عن العرب والمسلمين على نطاق واسع في الدراسات التاريخية اليابانية. وعممت القيادة الإمبراطورية اليابانية نزعة شوفينية قومية تهدف إلى السيطرة على الدول المجاورة التي تعتم جماعات إسلامية وقوميات أخرى، خاصة في الصين. فانتشرت على نطاق واسع مقولات أوكاوا شيميتشي Okawa Shumei الذي كتب مقالات كثيرة عن اقتضاها العربية والإسلامية بشكل عام. وأنه يعود فضل التمييز بين الباحثين اليابانيين المهتمين بذلك

التقضاها، وهو أول من ترجم القرآن الكريم إلى اللغة اليابانية، إلا أن غالبية الباحثين اليابانيين يصنفونه بالفكر الياباني ذي النزعة الإمبراطورية الشوفينية، ويهتمون الإمبراطورية الأسبوية تحت القيادة اليابانية». كذلك، شهدت مرحلة ما بين الحربين العالميتين ولادة اتجاه ثقافي جديد من الباحثين الذين تلقوا علومهم الأكاديمية في الجامعات اليابانية وهي جامعات أوروبا وأمريكا، وكان معظمهم من ذوي الميول الاشتراكية، أو الليبرالية الاقتصادية، أو الديمقراطية الناعمة للحكم الإمبراطوري، داخل اليابان وفي المستعمرات.

كانوا فئة قليلة العدد لكنها فعالة جدا، ومنهم من تلقى علومه على أيدي نخبة من السنشورين الأوروبيين والأمريكيين المعادين للنزعة الإمبريالية التي قادت إلى حربين عالميتين حصدت عشرات الملايين من القتلى والجرحى في جميع أرجاء الكرة الأرضية، إلا أن النخب المتميزة من الأكاديميين والباحثين اليابانيين في الشؤون العربية والإسلامية والتي يعود إليها الفضل في ولادة مرحلة الرواد من المؤرخين اليابانيين عن العالم العربي، لم تتطور كثير إلا بعد الحرب العالمية الثانية.

يذكر أن تشو إيتشيرو Ichiro Nishino، وهو أحد أبرز كتاب الرحلات اليابانية إلى العالم العربي قبل اندلاع الحرب الأهلية، تخرج في جامعة أوساكا Osaka اليابانية عام 1922، كما جاء في سيرة حياته. ثم التحق بجامعة القاهرة (فؤاد الأول) وجامعة الأزهر حيث أمضى سبع سنوات، وعمل استاذًا لغات الأجنبية بجامعة أريزونا، التحق بالوفد الرسمي الذي أرسلته الحكومة اليابانية عام 1929 إلى المملكة العربية السعودية لتعميق الروابط اليابانية معها، فكتب مذكرات يومية صدرت باليابانية ثم ترجمت إلى العربية تحت عنوان «الرحلة اليابانية إلى الجزيرة العربية 1929»، وهي مفيدة جدا للقارئ إلى أسلوب المذكرات التاريخية اليابانية عن ديار العرب والإسلام⁽¹⁾.

جيل الرواد اليابانيون المؤرخون المتخصصون في دولة العرب والإسلام

تمتد هذه المرحلة لتطول العقود الثلاثة التي أعقبت هزيمة اليابان في الحرب العالمية الثانية إلى أن استعادت القسم الأكبر من أراضيها، ثم حققت «العجزة الاقتصادية اليابانية» فبدأت لليابان دور متقدم في

الاقتصاد العالمي، ومع هزيمة الإمبراطورية اليابانية وولادة دستور جديد لليابان يحظر عليها التسليح أو المشاركة في تصنيع الأسلحة أو استخدامها، داخل اليابان وفي محيطها الإقليمي وفي العالم كله، ولد جيل جديد من المثقفين اليابانيين من محبي السلام والناشطين لكل أشكال العنف، والفاشية، والنازية، والحكم العسكري، والتجهيز العسكري، وقد تعاطف هؤلاء بقوة مع حركات التحرير الوطني في جميع دول العالم، ومنها حركات التحرير العربية.

الفكر التاريخي

على الجانب الأكاديمي، تطور هذا المنحى باتجاه توليد جيل من المؤرخين والباحثين اليابانيين في مختلف القضايا العربية والإسلامية، والاعتماد الجدي بجميع التيارات والأحزاب السياسية، والقوى الثورية، والحركات الإصلاحية والليبرالية والأسوية على امتداد العالم العربي.

لقد بنى بعضهم تدرجاً أكاديمياً معصفاً في الجامعات اليابانية والغربية، وأتقن أكثر من لغة عالمية، كما أتقن معظمهم العربية أو غيرها من اللغات الشرقية. وكان لبعضهم اطلاع معمق على أهم الدراسات والأبحاث العربية والغربية ذات الصلة بالتاريخ العربي بشكل خاص، وبالتراث الإسلامي بشكل عام، من ناحية أخرى، حدث تقارب ملحوظ بين كثير من الأحزاب والقوى السياسية الديمقراطية في اليابان والتيارات الإصلاحية والديمقراطية والليبرالية في الوطن العربي، ووجدت الثورة المصرية لعام 1952 صدى كبيراً في الأوساط الثقافية اليابانية، فكتبت عنها دراسات وأبحاث كثيرة ومعقدة، كانت مصر منذ بدايات حركة التحديث فيها أيام محمد علي باشا في النصف الأول من القرن التاسع عشر، محط أنظار القائمية الساحلة من الباحثين والمؤرخين اليابانيين، وليس صديقه أن **تتشعر** هذه الظاهرة بقوة حتى الآن على رغم اتساع دائرة الاهتمام الثقافي الياباني **لشطول** معظم الدول العربية.

يضاف إلى ذلك أن ولادة المشاركة الوطنية الفلسطينية عام 1966 شكلت نقطة تحول أساسية في الدراسات اليابانية حول العالم العربي، فقد انطرد عدد كبير من أبرز المثقفين اليابانيين في معركة الدفاع عن الشعب الفلسطيني طوال أكثر من ربع قرن 1966 - 1990، لدرجة أن التيار الموالي لإسرائيل على الساحة اليابانية كان محاصراً، بكفي التفكير هنا بالكتاب الضخم الذي صدر أخيراً باللغة الإنجليزية تحت عنوان: «اليهود في الفكر الياباني»⁽¹⁾ الذي صنف أفضل الكتب الثقافية اليابانية كلوي صمادية للسامية وإسرائيل، وأنها الميت موراً كبيراً في تعاطف الشارع الياباني مع القضية الفلسطينية، إلى أن تبدل الموقف جذرياً بعد دخول منظمة التحرير الفلسطينية مفاوضات السلام مع إسرائيل وتقديمها تنازلات اعتدتها تعاطف الشعب الياباني. آنذاك كان المثقفون الديمقراطيون اليابانيون يخوضون معركة فلسفية ضد الاحتلال الأمريكي لليمان وسيطرة الولايات المتحدة على جزر أوكيناوا إلى أن اضطرت للتخلي عنها عام 1976، وعند سيطرة روسيا المستمرة على جزر الكوريل، وعند الوجود العسكري الأمريكي الكثيف عبر قواعد منتشرة على جزر اليابان وهي ميامي الإقليمية، وعند معاهدة الدفاع العسكري المشترك بين اليابان والولايات المتحدة الأمريكية التي جعلت اليابان محمية عسكرية أمريكية منزوعة السلاح⁽²⁾.

مجدداً، شعر المثقف الياباني بالتضامن العميق مع الشعوب العربية التي تتعرض لأشنع أنواع الاستغلال والقمع، والتأمر عبر المشروع الاستيطاني الصهيوني في فلسطين، وحلف بغداد،

والعدوان الثلاثي ضد مصر، ومشروع إيرانهاور، والتحالف الأمريكي - التركي - الإيراني - الإسرائيلي في الخمسينات والستينات ضد الشعوب العربية. فكان من الطبيعي أن يمكن المؤرخون اليابانيون هذا المنحى التضامني مع شعوب العالم الثالث ومنها الشعوب العربية، قبل أن تستعيد اليابان دورها الفاعل في النظام العالمي كقائي قوة اقتصادية في العالم بعد الولايات المتحدة الأمريكية. لكن «المعجزة اليابانية» قد تمت هذه المرة دون قوة عسكرية تهدد بها جيرانها أو أي دولة في العالم. وما زالت اليابان منذ السبعينات حتى الآن تعرف بالعمليات الاقتصادية والقزم العسكري. على جانب البحث التاريخي الياباني حول العالم العربي شهدت هذه المرحلة ولادة تيار من أبرز المفكرين اليابانيين الذين تعلموا اللغة العربية، وقاموا بزيارات عديدة لدول العربية، وجمعوا الكثير من المصادر الأساسية حول العالم العربي وضعت في مكتبات الجامعات ومراكز البحث الكبرى الهتمة بالتاريخ العربي وبالذات الإسلامية. وقد تميز أسلوبهم العلمي في البحث التاريخي عن العالم العربي بسمات إيجابية مهمة أبرزها: تعلم اللغة العربية وأحياناً لغة أخرى كالعثمانية أو الفارسية، وزيارة البلد العربي موضوع الدراسة والتعرف إلى حضارته وعادات شعبه، والاعتماد على المصادر العربية الأساسية وإقامة الصلات الشخصية المباشرة مع النخب الثقافية في البلدان العربية وتعميق الصداقة الحميمة معهم ودعوتهم إلى زيارة المؤسسات الثقافية والجامعات اليابانية لإلقاء محاضرات على طلابها، وكل من في طبيعة المهتمين إلى اليابان المؤرخ المصري الشهير (أبو حنيفة محمد الجبل).

لقد تطورت الدراسات العربية والإسلامية في اليابان منذ الحرب العالمية الثانية وحتى مطلع الثمانينات بشكل بارز في مختلف المجالات وبشكل خاص في الأبحاث التاريخية. ويهود الفضل في تطورها إلى نوبة من أفضل الباحثين اليابانيين الذين أسسوا لجبل جديد من المؤرخين يحمل الآن أعلى المراكز الأكاديمية في الجامعات ومراكز الأبحاث اليابانية.

وأبرز جيل الرواد من المؤرخين اليابانيين⁽¹⁾:

- البروفيسور يوزو إيتاغاكي Yuzo Itagaki

- ميكي واترو Miki wataru

- أكيرا غوتو Akira Goto

- هيساو أونوسوكا Hisao O'onosuka

- سوسومو إيسيدا Susumu Isida

- سن إيكى ناكازوكا San Iki Nakazuka

- تاكيشي هياشي Takeshi Hayashi

- كونيرو كاتاكورا Kenio Katakura

- موتوكو كاتاكورا Motoko Katakura⁽²⁾

تصورت معظم الدراسات التاريخية لجيل الرواد حول التاريخ السياسي أكثر من باقي فروع المعرفة التاريخية. ويبدو أفضل في نشر أفضل الدراسات العلمية في تلك الحقبة إلى أساتذة جامعة طوكيو الذين كانوا الرواد الحقيقيين في هذا المجال. إلى جانب عدد محدود من أساتذة الجامعات اليابانية الأخرى، الرسمية منها والخاصة على حد سواء.

ويأتي في طليعة جيل المؤرخين الرواد البروفيسور يوزو إيتاجاكي Takazaki Yuzo، الرئيس السابق لجامعة طوكيو، وصاحب أفضل الدراسات السياسية عن العالم العربي في الستينات وحتى الثمانينات من هذا القرن، وتكلم عليه عدد كبير من أفضل الباحثين اليابانيين المعاصرين. بدأ إيتاجاكي بدراسة التاريخ الأوروبي كحقل للتخصص الأكاديمي، ثم تحول إلى دراسة التاريخ العربي الحديث المعاصر، وبشكل خاص التأثيرات الإمبريالية على التاريخ المصري ورمود الفعل الوطنية عليها عبر الثورة المصرية، ثورة عرابي، وثورة 1919، وأخيرا ثورة يوليو 1952. ونشر باليابانية كتابا مشتركا مع ناكازوكا حول الانتفاضات والثورات المصرية، كما نشر مقارنا عددا كبيرا من المقالات حول ثورة أحمد عرابي، وثورة 1919، ومنظمة الإخوان المسلمين في مصر، ومفهوم الطبقة في التاريخ المصري الحديث، وتحليل معيشة المصريين العصرية والفاشية القوية، وغيرها¹¹.

يعتبر إيتاجاكي رائد الدراسات الفلسطينية دون منازع في اليابان، إذ شكلت دراساته حول القضية الفلسطينية في مختلف مراحل تطورها مدرسة لأجيال متعاقبة من الباحثين اليابانيين المهتمين بالصراع العربي - الصهيوني. وقد صنفه اللواتون لإسرائيل من اليابانيين والأجانب في خاتمة أشد أعداء إسرائيل ومن أبرز المدافعين عن القضية الفلسطينية. وإليه يعود الفضل الأكبر في انعقاد محكمة الشعب بطوكيو عام 1982 لحاكمية جرائم إسرائيل في لبنان بعد احتلالها للعاصمة بيروت وارتكابها لجرائم صبرا وشاتيلا، وإليه يعود الفضل أيضا، إلى جانب البروفيسور أكيرا غوتو، في التخصيص لعقد مؤتمر دولي حول التنظيم الديني في الإسلام - Islam in Islam الذي عقد في طوكيو في شهر أكتوبر 1989 ونشرت أبحاثه في أربعة مجلدات. وقد شكل انعقاد المؤتمر نقاشا مثار اهتماما كبيرا في مهمة للتصنيف بترات العرب والمسلمين في اليابان، وقد أثبت الأبحاث المقدمة للمؤتمر أن فكرة التنظيم الديني كانت مزدهرة لدى العرب والمسلمين قبل غيهرهم من الشعوب الأوروبية¹².

ثم انصرف البروفيسور إيتاجاكي إلى إلقاء المحاضرات على طلاب الدراسات العليا والدكتوراه في التاريخ العربي والإسلامي تناول فيها بالتفصيل والفد المعق مسألة الفاهيم

العلمية المتداولة بكثرة في الدراسات التاريخية العربية والغربية حول العالم العربي- كالأمة، والقومية، والشورى، والشريعة، والثورة، والدولة، والإصلاح، والمصيبة، والنظم الدستورية وغيرها.

تربى عليه جيل من المؤرخين اليابانيين الذين يحتلون الآن أعلى مراكز الأكاديمية في اليابان، ثم أصبح، بعد تقاعده من رئاسة الجامعة قبل سنوات قليلة، مستشاراً علمياً في عدة جامعات يابانية وعضواً في المجلس الأعلى للثقافة، وهو أعلى مجلس علمي في اليابان، ويرأسه الإمبراطور الياباني شخصياً.

ومن مؤرخي تلك المرحلة ميكي واترو Mikio Watari الذي اهتم بتطور التاريخ العربي بشكل شمولي، واتجه المؤرخ هيساسو او اوتسوكا Hisao Otsuka لدراسة التاريخ الاقتصادي للشرق العربي الحديث، ثم وسع دائرة أبحاثه لتشمل السياسة الدولية تجاه الشرق العربي، ونشر موسومو إيسيدا Seimu Isida كتاباً تناول فيه التطور الاقتصادي في مصر الحديثة. ونشر البروفيسور أكيرا غوتو Akira Goto أسسلاً التاريخ الإسلامي في معهد الدراسات الشرقية في جامعة طوكيو الكثير من الأبحاث المتميزة حول التاريخ الإسلامي، وتلخص عليه عدد من طلاب الدراسات العليا والدكتوراه من يابانيين وعرب، وكان له دور كبير في مؤتمر «التعليم الديني في الإسلام».. وكتب عدداً من المقالات المهمة حول صدر الإسلام، والتحولات المهمة في الجزيرة العربية، ويظهر بحث من أبرز المؤرخين اليابانيين الذين نشروا مقالات مهمة حول التاريخ الديني في الإسلام، والتطبيقات الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية المرتبطة بتطور المدن العربية والإسلامية، وأسبقية تلك التطبيقات على مثيلاتها في أوروبا وغيرها من المناطق المجاورة للعرب في تلك المرحلة المبكرة من الحضارة العربية.

مع اهتمام الباحثين اليابانيين المتزايد بقضايا التاريخ العربي ليجل لهم أن غالبية المؤرخين العرب والأوروبيين قد تصرفوا عن الدراسات التاريخية ذات النحى السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، ولعب المؤرخون الرواد في هذا الجانب، وفي طليعتهم المؤرخان سن إيتي ناكازوكا San Ito Nakazuka وتاكاشي هاباشي Takeshi Hayashi، دوراً بارزاً في توجيه جيل الشباب من المؤرخين اليابانيين نحو الدراسات الاقتصادية والاجتماعية. فاهتم الأول بتاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي في القرن التاسع عشر، ونشر الكثير من الدراسات للعميقة حول قوانين الإصلاح الزراعي في مصر، بالإضافة إلى دراسات مهمة حول تطور المجتمع القومي المصري والجدور العميقة لتسمية الاقتصاد المصري للعرب، أما هاباشي فبدأ تخصصه كمؤرخ اجتماعي بدراسة الحركات السياسية في الوطن العربي، ونشر الكثير من المقالات حول حزب البعث والبنية السياسية

الفكر التاريخي

الطوائفية في لبنان، ثم تحول إلى دراسة تاريخ الحرف، وتحوّل في معظم الدول العربية بحثاً عن الحرف التقليدية لمعرفة ما حل بها في عصر التحديث الشوه الذي مارسه الدول العربية في تاريخنا المعاصر.

لم يكن من السهل على جيل الرواد من المؤرخين اليابانيين التصدي للتحولات الاستشرافية الغربية عن العالم العربي وذلك لأسباب موضوعية. فقد كان تكوينهم الثقافي مشوشاً بسبب كثافة التحولات الاستشرافية التي تدروا عليها في الجامعات اليابانية والغربية على حد سواء. وعرفت تلك الفترة عدداً محدوداً من المؤرخين الغربيين الذين كتبوا التاريخ العربي بدقة وموضوعية. وكان من الصعب على جيل الرواد من المؤرخين اليابانيين التواصل مع المؤرخين العرب بسبب البعد الجغرافي، وافتقار التمويل الضروري لأن اليابان كانت بلداً فقيراً. وكانت هناك صعوبات كبيرة في التواصل الثقافي مع العرب لأن معرفة اليابانيين بالتاريخ العربي كانت ضعيفة للغاية. ولم يكن لديهم ثراكهم معرفي يذكر حول جميع حطب التاريخ العربي حتى نهاية الحرب العالمية الثانية.

مرحلة التخصص العميق والاهتمام بالتفصيل بالتاريخ العربي في هذا حقبة

وهي تطول العقدين الأخيرين من القرن العشرين ومازالت متنامية. وبهذه اهتمامات على الأخص. فقد تلمذت على جيل الرواد اليابانيين بحسب متميزة من المؤرخين الشباب الذين ينشرون اليوم

في الجامعات اليابانية، الرسمية منها والخاصة. وهي المؤسسات الثقافية التي تعنى بقضايا العرب والمسلمين، وهي تلقى الدعم المالي الكبير في المؤسسات المالية والتجارية اليابانية العملاقة ذات النماذج الكبيرة في منطقة الشرق الأوسط.

ولعب معهد الاقتصاديات المتطورة في طوكيو Institute of Developing Economies منذ بداية نشأته في مطلع السبعينات، دوراً أساسياً في تشجيع الأبحاث الاقتصادية والاجتماعية عن العالم العربي وهي دعوة عدد لا بأس به من الباحثين والمؤرخين العرب لزيارة اليابان وإلقاء محاضرات، وإعداد أبحاث معمقة عن شمولية حركة التطور الراهن في جميع أرجاء الوطن العربي⁽¹⁾.

لقد تفاعل معظم المؤرخين اليابانيين في المرحلة الراهنة بعقل مع قضايا العرب الكبرى وهي طبيعتها القضية الفلسطينية والعزو الإسرائيلي للبنان الذي توغل كثيراً داخل الأراضي اللبنانية واحتل بيروت عام 1982. فنظم الديمقراطيون اليابانيون «محاكمة الشعب في طوكيو People's Tribunal of Tokyo»، لمحاكمة جرائم إسرائيل في لبنان. وشارك فيها عدد كبير من المثقفين وشهود العيان الذين أدلوا بشهاداتهم أمام قضاة

المحكمة. ونشرت تلك الشهادات في كتابين صدر الأول باليابانية والثاني بالإنجليزية وشكلا إداة نقابية للبراهن البشعة التي ارتكبتها إسرائيل بحق الفلسطينيين والعلمين على أرض لبنان في تلك الفترة⁽¹⁾.

لقد بات وضع اليابان مهماً من جميع جوانبه المالية، والإدارية، والثقافية، والفنية، والإعلامية، لتعميق الدراسات اليابانية على العالم العربي، كما أن للمصالح الاقتصادية الكبيرة بين الجانبين وهامس العمل على تطويرها تدرج تطوير البحث العلمي، في جميع المجالات ومنها في العلوم الإنسانية والاجتماعية، عن اليابان والدول العربية. وقد تزايد عدد المؤرخين اليابانيين المتخصصين في التاريخ العربي والإسلامي خلال العشرتين المنصرمتين بشكل لافت للنظر، ويأتوا يعمدون بالعشرات، ومنهم متخصصون من ذوي خبرة أكاديمية معمقة في دراسة بعض الدول العربية، أو بعض القضايا الأساسية في التاريخ العربي والإسلامي. وأهل أبرز مؤرخي الجيل الثاني، وكلهم معاصرون⁽²⁾:

- يوشيهيرو كيمورا Yoshihiro Kimura

- ماساشي هانيدا Masashi Haneda

- تورو ميورا Toru Miura

- تسوجيتاكا ساتو Tsugitaka SATO

- كوسيهيتي موريموتو Kosei Morimoto

- جوهيتي شيماموتو Jotai Shimamoto

- تاكاهيشي يوكاوا Takeeda Yukawa

- هيكونيشي ياجيما Hikoichi Yajima

- شينجي مازيما Shingji Maejima

- كازو مياجي Kazuo Miyaji

- بوكورو ايتشوشي Bokuro Eguchi

- ياماساكي مازابو Yamane Marabu

- سوسومي فوجيشا Susume Fujita

- ماسايوكي ياماموتشي Masayuki Yamamuchi

- هيساروشي كياتو Hiroshi Kato

- ماساتوشي كيميتشي Masatoshi Kisaichi

- ياموشي كوسوغي Yasushi Kosugi

- ايحي ناغاتسوا Eiji Nagatsawa

- هيداكاي سوجيتا Hidaka Sugita

- يوشيكو كورييتا Yoshiko Kurita
- هيديميتسو كوروكي Hidemitsu Kuroki
- ماساتو إيتشينوكا Masato Iituka
- كينشيكي ساكاي Kenko Sakai
- تاكيجي إينو Takeji Ino
- مونسو كاراتوكو Mutsuo Karawoko
- تاتسويا أوتوشي Tetsuya Ohtoshi
- مانتاو شيميزو Mantou Shimizu
- ماساكو أونو Masako Uno

لا يتسع المجال هنا لتقديم صورة مفصلة عن حفل تخصص كل من هؤلاء المؤرخين، أو تصلاح تعاليمه من عمل كل منهم. لذلك سأحاول توصيف سمات هذا الجيل بشكل شمولي.

باختصار شديد، لقد نشأ جيل جديد من المؤرخين والباحثين اليابانيين الشباب خلال العقدين العشرينين. وشالبيه أبناء هذا الجيل ممن اتقن اللغة العربية بشكل جيد، وتخصص في تاريخ إحدى الدول العربية، منهم من اهتم كثيراً بجميع الوثائق الأصلية والمصادر الأساسية من التاريخ العقبة التي يدرسه. ومنهم من اهتم الإسلام، أو لزوج من امرأة عربية، أو انصرف كلية إلى الكتابة العميقة عن مسألة معينة في التاريخ العربي. ومنهم من ساهم في تأسيس قسم جديد في بعض الجامعات اليابانية التي تزايد فيها اهتمام الدراسات العربية أو الإسلامية. ومنهم من قام بترجمة مصادر عربية وإسلامية أساسية إلى اللغة اليابانية.

من ناحية أخرى، بدأت الجامعات والمؤسسات اليابانية في العتدين العشرينين تعدد شوات علمية لتحوار الثقافي العربي - الياباني، وهي خطوة مهمة على طريق التوصل الثقافي التامر والمتمر بين الباحثين في كلا الجانبين¹¹.

يضاف إلى ذلك أن الجامعات اليابانية بدأت تخرج عددا من الباحثين العرب الذين يتقنون اللغة اليابانية ويحضرون أطروحات الدكتوراه بها. وبدأت عدد الطلاب العرب من حريجي الجامعات اليابانية بعد باثقات في مختلف حقول المعرفة خاصة الطب والهندسة، والكمبيوتر، والفنون، والعلوم الاقتصادية والاجتماعية والإنسانية وغيرها.

عدد الطلاب اليابانيين الذين يتقنون اللغة العربية يتزايد باستمرار. وهناك توجه واضح لإنشاء قسم لغة العربية وآدابها، والدراسات الإسلامية والتاريخ العربي والإسلامي في معظم الجامعات اليابانية، وليس من شك في أن المعرفة العميقة باللغتين اليابانية والعربية

تساعد على ولادة جيل جديد من الباحثين يرتفع بالحوار الثقافي بين الجانبين إلى مرحلة أعلى من التواصل العميق، وحوار الثقافات بدلا من ترجمة المقولات الاستشراقية الغربية التي قدمت بمضاهة صورة مشوهة عن الجانبين.

بعض الملاحظات

لقد بدا واضحا أن الدراسات التاريخية اليابانية حول العالم العربي قد تغيرت بشكل جذري في النصف الثاني من القرن العشرين، وبشكل خاص في العقدين الأخيرين منه. وكان لجبل الرواد

من أمثال إيتاناجي- وشوتو، ونكاكوكا، ومياجي، وغيرهم الدور الأساسي في تطوير هذه الدراسات على قاعدة أن فهم تاريخ الآخرين بشكل موضوعي بعيدا عن وجهات النظر الاستشراقية المطلوبة يقود إلى احترام متبادل بين العرب واليابانيين كشعبين لهما حضارتان عريقتان ومعترف بهما كروافد أساسية في الحضارة الإنسانية الشاملة.

وإذا كانت الدراسات الأولى قد بقيت أسيرة الموجهات شبه التحررية عن الغرب الأمريكي والأوروبي طوال النصف الأول من القرن العشرين فإن النصف الثاني منه شهد ولادة مدرسة تاريخية يابانية متميزة ولديها دراسات متميزة، باليابانية والإنجليزية والفرنسية، عن التاريخ العربي في مختلف حقبة، (فيما سبيل المثال لا الحصر) تحت أسماء مؤرخين يابانيين كبار في تاريخ العرب والإسلام الوسيط أبرزهم: غوتو، وساتو، وميور، وأوتوشي، وأوتا، وكيسايتشي وغيرهم. وتناولت أعمالهم الصادرة باليابانية، بالإضافة إلى مقالات بالإنجليزية والفرنسية، تاريخ العرب قبل الإسلام، وحقبات فجر الإسلام، وعصر الإسلامي وتاريخ مكة، وتاريخ دمشق، وطوائف بلاد الشام في العصور الوسطى، وتاريخ الممالك والدويلات، والتنظيم الإسلامية، وتاريخ مصر والغرب في العصور الوسطى وغيرها. كذلك برزت أسماء مؤرخين كبار تخصصوا في تاريخ العرب الحديث والمعاصر منهم: إيتاناجي، ونكاكوكا، وإيشيدا، ومياجي، وكيمورا، وكاتو، وكوريكا، وكوزوكي، وأوسوكي، وساكاكي، وكوسوكي، وتامامورا، وشيميزو، وإينو، وفوجيتا، وأوتو وغيرهم.

لقد تناولت أعمالهم الصادرة باليابانية، أو بالإنجليزية، تاريخ العرب الحديث والمعاصر بشكل عام، وتاريخ كل من مصر، والسودان، والعراق، وبلاد الشام، والغرب الأقصى، والجزيرة العربية، واليمن وغيرها. فشهدت بعض الدراسات على تطور الفن أو العواصم العربية كالقاهرة، و حلب، ودمشق، وبيروت، والقدس، وصنعاء وغيرها.

وركزت دراسات أخرى على مشكلات الطوائف المسيحية والإسلامية في بلاد الشام ومصر، وتاريخ الصراع الطائفي في جبل لبنان، وتاريخ الطائفة الدرزية في سوريا ولبنان

وإسرائيل، وتاريخ الأقباط في مصر، ومشكلة الطوائف في جنوب السودان، وطوائف العراق، والساعة التركية وغيرها. تشير كذلك إلى أن بعض الباحثين أو المؤرخين اليابانيين الشباب يعمدون دراسات معمقة حول مشكلات الوطن العربي في بلاد الشام ومصر والجزيرة العربية³.

خلاصة القول في هذا المجال إن المؤرخين اليابانيين المعاصرين قد نشروا دراسات معمقة حول التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، والسياسي والعسكري للعالم العربي في مختلف حقبة. ونقدم هنا، على سبيل المثال لا الحصر، عناوين أبرز الدراسات التاريخية الصادرة تباعاً، ومعظمها باللغة اليابانية، في النصف الثاني من القرن العشرين:

- ايتانوكي وتاكاهوكا، «تاريخ العرب الحديث»، طوكيو 1969.

- ايتشيدا، «الاقتصاد المصري في ظل الإمبريالية»، طوكيو 1971.

- هياشي، «السياسة والمجتمع في العالم العربي المعاصر»، طوكيو 1971.

- كيمورا، «الاقتصاد المصري والشؤون الزراعية»، طوكيو 1977.

- مياجي، «تاريخ الدول الغربية الحديثة»، طوكيو 1978.

- ياماتشي، «السلطة العشائرية ومصر»، طوكيو 1982.

- ياماشي، «الطريق إلى مصر الحديثة»، طوكيو 1987.

- كيمورا، «دراسة في شكل الدولة في الشرق العربي»، طوكيو 1987.

Itagaki, Goto & others (eds): "Urbanism in Islam". The proceeding of the International Conference on Urbanism In Islam, October 22 - 28, 1989, The Middle East Culture Center, 4 volumes and supplement, Tokyo 1989.

- نازاساوا، «الحركات الثورية والتنوير الاجتماعي في الشرق العربي»، طوكيو 1990.

- فوجيتا، «بنية فلسطين»، منشورات جامعة طوكيو 1991.

- تاكاهوكا، «تاريخ العرب الحديث: الاقتصاد والمجتمع»، طوكيو 1991.

- ايتانوكي، «الاستماع إلى صوت العمارة»، طوكيو 1991.

- ياجيما، «تكوين العالم الإسلامي وشبكة التجارة الدولية»، طوكيو 1991.

- فونو، «مكة، مجتمع مدني في الإسلام»، طوكيو 1991.

- ايتانوكي، «زاهية التاريخ والدراسات القطاعية»، طوكيو 1992.

- كاتو، «كبار ملاكي الأراضي والمجتمع المصري»، طوكيو 1992.

- إينو، «دراسة في الفكر السياسي المصري»، طوكيو 1992.

- إينو، «دراسة في الفكر السياسي المصري المعاصر»، طوكيو 1992.

- كوسومي، «الشرق الأوسط الحديث والسياسات الإسلامية»، منشورات جامعة طوكيو 1992.

Harodo and Miura (eds): "Islamic Urban studies", London 1994.

«أوربوسوكا»: المهدية من خلال مصادرها الأصلية - منشورات جامعة طوكيو ١٩٩٥.

«سوجيتا»: اكتشاف اليابانيين للشرق الأوسط، منشورات جامعة طوكيو ١٩٩٥.

Sato (ed): "Islamic Urbanism in Human History" London 1997.

«كوريوتا»: علي عبد اللطيف وثورة ١٩٦٤: بحث في مصادر الثورة السودانية، ترجمه إلى

العربية مجدي النعيم، وصدر عن مركز الدراسات السودانية بالقاهرة ١٩٩٧.

Sato: "State and Rural Society in The Medieval Islam", London 1998.

«أوسوكي»: اليهود للهمشون: اليهود الشرقيون في إسرائيل - طوكيو ١٩٩٨.

«ناكاؤوكا»: الولايات المتحدة الأمريكية والشرق الأوسط - طوكيو ١٩٩٩.

نشير أخيراً إلى المشروع المهم الذي يشرف عليه البروفيسور ساتو منذ عدة سنوات لتطوير الدراسات الإسلامية في اليابان، وهو بعنوان: Islamic Area Studies. وهو المشروع الثاني الذي ترعاه جامعة طوكيو، والذي موازنة مالية مستمرة وكثيرة، ويستفيد من دعماته سنوياً عدد كبير من الباحثين والزوارين، منهم قلة من العرب وكثيرة من الأوروبيين والأمريكيين المهتمين بتاريخ الإسلام في مختلف جنسه. ويصوب غياب المؤسسات الثقافية العربية الفاعلة، فإن لمشروع قد عمق الترابط بين الزوارين اليابانيين والفرعيين المهتمين بالدراسات الإسلامية أكثر مما ساعد على تعميق الصلات بين الزوارين اليابانيين والزوارين العرب وماضي مؤرخي الدول الإسلامية. وذلك يظهر تصالات كثيرة حول المساهمة اليابان في نشر ثقافات عصر العولمة والتراجع عن تقاليد الثقافة الديمقراطية اليابانية

بعض الاستنتاجات الثقافية

ليس من شك في أن الدراسات التاريخية اليابانية بالمعنى العلمي الدقيق لها، لا ترقى إلى أبعد من نهاية الحرب العالمية الثانية، في حين تعتبر المرحلة السابقة بمثابة إرغاصات تولادة المدرسة التاريخية

اليابانية عن العالم العربي. وعلى رغم الأسبقية الواضحة للدراسات التاريخية الأوروبية والأمريكية على الدراسات اليابانية عن العالم العربي، فإن الدراسات اليابانية ذات سمات خاصة يمكن إجمالها على الشكل التالي:

١- إنها دراسات علمية بعثة لا تعولها مؤسسات أو دوائر في وزارات الخارجية بهدف السيطرة على موارد العرب الطبيعية واستغلال شعوبهم، فعلى تلك الدراسات هي المتوصل إلى أفضل السبل للتعاون الثمر بين اليابان والشعوب العربية. وليس تقديم المقترحات العلمية للثوى الاستعمارية أو للشركات الاحتكارية.

العراق التاريخي

٢. سمعت الدراسات اليابانية، منذ البداية، إلى التمييز الواضح بين المشكلات الاستشراقية التي طبعت غالبية الدراسات الغربية كما خلقها إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق».

٣. تهيمن غالبية الدراسات التاريخية اليابانية حول المعركات الشعبية في العالم العربي، مع تحليل دور النخب السياسية، والثقافية، والنظم الدستورية، ومشكلات التنمية، والتعليم، والتصنيع، والتحديث العسكري، والصراع العربي - الصهيوني، والتنوع العرقي واللغوي، والطائفي، وقضايا المياه والهجرة وبشكل المدن العربية، واستقرار البدو، والانتفاضات الفلاحية، وغيرها. ويلاحظ أن الدراسات التاريخية اليابانية لم تول اهتماما كبيرا بدراسة الزعامات العربية إلا في حالات نادرة.

٤. على عكس كثير من الدراسات الاستشراقية الغربية طمعت الدراسات اليابانية بمسودة موضوعية وإيجابية عن الدين الإسلامي. وقد نهى المؤرخون اليابانيون الأسباب العميقة لتمسك معظم التيارات والقوى العربية بتعاليم الإسلام كنظم سياسية وقواعد حضارية لا يجوز التحلي عليها تحت ستار التحديث الذي قاد إلى تفريب كامل وإلى استلاب الإزادة العربية تجاه العرب، كما تفهم الباحثون اليابانيون رفض غالبية المثقفين العرب للعلمانية بالشكل الذي قدمت فيه للمواطن العربي لأنها علمانية هجينة مستمدة فقط من النظرة القرومية للحضارة بين اليونان والرومان. علمية بارزتها كغيرها من الدول العلمانية، الأوروبية والأمريكية، أقام توازينا بينها بين النظم السياسية على أساس الليبرالية والديمقراطية والمجالس الشعبية للتعليم، وبين النظم الدينية كقواعد خلفية لحماية التراث والهوية من الاستلاب والتهميش لهم أو تشييد مستمدة من تجارب الآخرين.

ويقيم المؤرخ الياباني التمايز العلمي الدقيق بين الإسلام كدين ومنظومة شرائع ونظم فكرية وبين التوظيف السياسي للدين على غرار ما هو قائم الآن في كثير من الدول العربية والإسلامية حيث طغت السياسة على الدين عن طريق حركات أصولية تسمى إلى «الغلبة السياسية» باسم العصبة الدينية. بالمفهوم الطوطمي للعصبة والقبيلة.

٥. توسعت الدراسات التاريخية اليابانية عن العالم العربي لتتطوّر مستطفت الحظب التاريخية، وبات لديهم متخصصون يابانيون في الآثار العربية، وفي الأنثروبولوجيا، والتاريخ العربي قبل الإسلام. وفي مختلف حقب التاريخ العربي في العصور الوسطى والحديثة والمعاصرة. وتشهد المؤتمرات العربية حضورا متزايدا للباحثين اليابانيين في المؤتمرات التاريخية والتدوات العربية. فعلى سبيل المثال لا الحصر، حاضر على منبر قسم التاريخ في الجامعة اليابانية ثلاثة مؤرخين يابانيين خلال عاامي ١٩٩٤ و ١٩٩٥، وهم: كوريوتا، أوتا، كوريوكي، وزاوا أوتان خلال العام الحالي مؤرخان يابانيان بارزان هما كيمورا، وفوجيتا. وهذا

مؤشر إيجابي على تسويق الصلات المباشرة بين المؤرخين اليابانيين والعرب، من ناحية أخرى، هناك بعض الثقافتين العرب الذين تعلموا اللغة اليابانية، ودرسوا في الجامعات اليابانية، وبدأوا بترجمة بعض الدراسات مباشرة عن مصارفها الأصلية. وعلى الرغم من أن غالبية الطلاب العرب الذين درسوا في الجامعات والمعاهد اليابانية قد تخصصوا في مجالات العلوم التطبيقية كالطب، والهندسة، وعلوم الكمبيوتر وغيرها، إلا أن عددا من المؤرخين منهم قد نال سمعا وافرا من الثقافة اليابانية، ولكنهم غير مؤثرين في الفعل الثقافي في الوطن العربي.

نتيجة لذلك بقي التعريف بمصادر الثقافة اليابانية، وبالمؤلفات الأساسية للتاريخ الياباني حتى الآن، أسير تكرار الترجمات عن الإنجليزية أو الفرنسية ودون العودة إلى أصول الثقافة اليابانية. تشكل هذا النقص نقصا فادحا في الحصانة الثقافية لدى الباحثين العرب الذين ما زالوا ينظرون إلى حركة التطور الثقافي في اليابان عبر مرآة الاستشراق الغربي في مختلف مراحله واتجاهاته.

بالمقابل، قطعت الدراسات العربية في اليابان شوطا واسعا منذ بدايات تشكيلها في النصف الثاني من القرن العشرين، وتطورت بخطى كبيرة وثابتة إلى أن أصبحت عميقة الجذور ولبشر بنتائج جيدة في المرحلة الزاخرة منذ مطلع القرن الحادي والعشرين.

وخلال تلك المسيرة العلمية التي تقارب نصف القرن، وهي فترة قصيرة جدا بالنسبة إلى الدراسات الاستشرافية الغربية، ظهرت لدى المستويين الباحثين الجامعات الثقافية عدة كانت نتاج تعاقب جيلين من الباحثين اليابانيين المهتمين بالشرق، والاقتصاد، والأدب، والفنون، والتوسيفي، والفلسفة العربية. فقد أسس جيل الرواد القليل العدد من ذوي الثقافة الشمولية من العالم العربي لولادة جيل كبير العدد ويزداد باستمرار من الباحثين للتخصصين في قضايا محددة في تاريخ بلد عربي واحد، أو تاريخ منطقة عربية، أو قضية محددة من قضايا التاريخ الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي أو الثقافي للعالم العربي في مختلف حظه، ونشأ عن ذلك تراكم معرفي مهم، كما ونوعا، بدأت تظهر نتائجه على الساحة الثقافية العربية وهي المؤتمرات الدولية حيث بدأ باحثون يابانيون بتقديم مقولات جديدة متميزة تدعو إلى إعادة النظر في عدد من النظريات الاستشرافية الغربية السائدة والتي كان لها دور سلبى للغاية في تشويه صورة العرب أمام العالم الخارجي من جهة، وأمام العرب أنفسهم من جهة أخرى.

ختاما، يعيش المؤرخون اليابانيون الآن بداية مرحلة مهمة من البحث العلمي التي قد تلوح اتجاهات جديدة تساعد العرب على إعادة نظر جذرية في تاريخهم على أسس أكثر دقة وموضوعية.

وليس من شك في أن إقامة علاقات وثيقة ومباشرة بين المؤرخين اليابانيين والمؤرخين العرب ستساهم في تصحيح كثير من المفولات الاستشرافية غير العلمية التي شوهت

العراق التاريخي

صورة العرب والإسلام في غالبية الدراسات التاريخية الغربية. وقد ازدادت تلك الصورة سواداً في عصر العولمة الأمريكية الوحيدة الجانب وطولاتها السطحية حول «نهضة التاريخ» و«صراع الحضارات»، و«موت الأيديولوجيا»، و«الانتصار الشام الليبرالية على النمط الأمريكي الرأسمالي» وغيرها الكثير.

وبسبب غياب أي توجه استعماري للحكومة اليابانية تجاه العالم العربي، نجح الباحثون اليابانيون في الحفاظ على توجهاتهم الديمقراطية المستقلة، وهي دعمهم للقضايا العربية التحررية. وعملوا على حث الحكومة اليابانية لشطيم مؤتمرات علمية دورية للحوار العربي-الياباني منذ مطلع الثمانينات بهدف تجميع الروابط مع الباحثين العرب من جهة، ونجحوا كذلك في الضغط على الحكومات اليابانية للتعاقبة تلك الارتباط الوحيد الجانب بالسياسة الغربية حيث تعدم اليابان بمظهر التابع لهذه السياسة هي المنظمات العالمية. وبشكل خاص لعبتها الشرق-الوسطية المعاصرة دوماً إلى جانب إسرائيل ضد العرب من جهة أخرى. وقد نجح الديمقراطيون اليابانيون على الدوام إلى مضاطر تعبئة ملائهم للولايات المتحدة الأمريكية مما يحدد مصالحها الحيوية الكثيرة في العالم العربي. ودعوا اليابان إلى التمسك من تلك التبعية وإقامة علاقات ود وصداقة مع الشعوب العربية لأن الاحتلال الإمبراطوري إلى زوال أكتم. ويطلب المقتضون اليابانيون منحهم الإرادة اليابانية من القسود والقواعد العسكرية الأمريكية التي إكلتها. وبناء علاقات وإليدة مع الشعوب العربية على قاعدة المصالح المشتركة بين اليابانيين والعرب.

لذلك يبدل الديمقراطيون اليابانيون جهوداً مثلية لتتبع العلاقات العربية-اليابانية على أساس من الود والاحترام المتبادل بين الشعبين الياباني والعربي. إذ يلعب القرار الحكومي الرسمي الدور الأساسي في تطوير أو إعاقلة البحث العلمي الياباني عن الشعوب العربية والإسلامية. ولدت شعارب العقود المتصاعدة على أن تمويل الأبحاث يخضع لتوجيهات الحكومة اليابانية، والمؤسسات المالية والتحررية. وهي تلهم صلات وثيقة بمراكز الأبحاث الأمريكية والأوروبية. وتتبادل معها الخبرات والباحثين والعلومات. فالبحث العلمي في اليابان، سواء عن تاريخ الشعوب العربية أو غيرها من الشعوب يقوم-بالمرة الأولى- على الظاهيات ثنائية وتبادل الباحثين الأكاديميين بين مراكز الأبحاث اليابانية ومثيلاتها في العالم.

ولذلك أن مراكز البحث العربية، وبشكل خاص التاريخية منها، تكاد تكون غائبة أو متغيبه بسبب إزمتها المالية المستعصية. وعلى الرغم من كثرة الجمعيات التاريخية في الوطن العربي المحلية منها والقومية معاً، فإن دورها في تشييد البحث العلمي التاريخي عن العالم العربي لا يزال هزيل للغاية. وهذا ما يحيل عملاً إقامة مشاريع مستقبلية حول أبحاث تاريخية طويلة الأمد بمشاركة نخب متميزة من أفضل المراكز العرب واليابانيين.

- 1- محمود ضاهر - النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه التطلعات واختلاف النتائج - سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 267، كانون الأول/ديسمبر 1993.
- 2- يجدر الإشارة إلى أن فكرة الكتاب قد بدأت عام 1990 - 1999، أثناء زيارتي الأولى لليابان بدعوة من معهد الاقتصاديات المتطورة في طوكيو لمدة عشرة أشهر. ثم أعدت بحثاً مطولاً باللغة الإنكليزية أثناء زيارتي الثانية لليابان مدعوة من المعهد نفسه، وعصر من مشاوراته بطوكيو عام 1997 تحت عنوان:
 Masoud DABER, "Modernization in Egypt and The Japan in the nineteenth century: A comparative study", Institute of Developing Economies, Visiting Research Fellow Series, No.236, November 1994, in 82 pages.
- 3- استمر التوثيق لتجربة التحديث اليابانية عبر رواية ثالثة لليابان عام 1998 لمدة شهر بدعوة من جامعة طوكيو. وللأسفة الزائدة لمدة ستة أسابيع من أكتوبر 1998 إلى أكتوبر 1999 كاستضافة زائر إلى معهد الدراسات الشرقية في جامعة طوكيو - وقد أعدت في نهاية السنة بحثاً مطولاً باللغة الإنكليزية هو قيد النشر تحت عنوان
 Masoud DABER, "Continuity and changes in The Japanese modernization in the twentieth Century", Institute of Oriental Culture, Tokyo University, under press, in 124 pages.
- 4- يكفي التفكير في هذا السياق الذي يدل السياق الثقافي والسياسي فيها درست عمل تجربة التحديث اليابانية واستحداث مدل لهايم بحالات إحياء في بلدان التي وجدت جدواً في العقود القليلة الماضية. وقد نشرت أكثر من دراسة وألقت عدة محاضرات دعوت فيها الدول العربية إلى ضرورة الاستفادة من تجربة التحديث اليابانية لأنها نموذج واضح وحديث خارج التركة الأوروبية - الأمريكية ولا يعود إلى تجربة الغرب. على غرار تعاريف التحديث العربية السابقة. وكانت آخر محاضرة ألقيتها في هذا المجال - العرب واليابان: نحو عدالة تخصي الفوائد والأصناف - قدمت على مشرف - المجمع الثقافي في أبو ظبي - بتاريخ 9 نيسان/أبريل 2000.
- 5- لعل أفضل مقالة علمية تبحث عربي من اليابان هي التي نشرها شارل غيساوي بعنوان:
 Charles ISSAWI "Why Japan?" in Ibrahim Ibrahim (ed): "Arabic Renaissance", Georgetown University, Washington D-C, 1983.
- 6- ثم أعاد نشرها بالعربية ضمن كتابه:
 شارل غيساوي، دراسات في التاريخ العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1991.
- 7- كوسيو ياناغيدا - بلد هذه الأيام وأرضة القوط، اليابان وأرضة القوط، 1997، ترجمة تالار تانسوم، منشورات مؤسسة نوفل، بيروت 1991.
- 8- اعتقد أن هذا البحث هو أول كتاب يترجم مباشرة عن اليابانية إلى العربية. وقد ترجمه الأستاذ تانسوم. وهو محاضر عربي ياباني شغل مركزاً هاماً في مجال سفارة اليابان ببيروت لسنوات طويلة. ورسمتني به صداقة حميمة. وهو الذي شجعتني على زيارة اليابان أكثر من مرة والاطمئنان لفرصة تجربة التحديث اليابانية منذ أكثر من عشر سنوات - وبلا حظ أن ترجمة العنوان ليست دقيقة بالعربية لأن المقصود مداء الذئب هذا هذه المرأة وليس الكتاب.

فالترواية العربية المعروضة أن راعياً كان يريد امتلاك قدر من سكان القرية على نمطه إلا هاجمته الذئب، فكل من يصرح بين حين وآخر، بالذئب، الذئب، التجهيز، التجهيز، فوجه سكان القرية لخدمته مروراً ليتكلموا كذبة في كل مرة إلى أن يضاء الذئب حقاً وفكره. وفي صورة زمنية صغيرة عن علاقات اليابانيين بالعرب لأن الحكومات اليابانية لم تكن تهتم بتاريخ العرب، ولثقافتهم، وحضارتهم، وفنهم الكوري. وكانت تهمس علاقاتها مع الدول العربية بتداول النمط العربي والسلع اليابانية التي كانت لا تزال وحيدة التي حتى ذلك الحين، ولم تكن على درجة عالية من الجودة إلا أن النمط العربي أصبح بذلك، حسب الاقتصاد الياباني، فكان لابد من تشجيع الدراسات العلمية التطبيقية عن العالم العربي، ومنها الدراسات التاريخية، وأصبحت أزمة النمط لعام 1992 دوراً أساسياً في زيادة اهتمام اليابانيين بالدراسات العربية في مختلف المجالات.

صدرت أيضاً عدداً كبيراً من المؤلفات حول إصرار الحضارات منها:

- تجمع الباحثات اليابانيات (تاتسوي، العرب في الحضارات العربية، تكتلات وتواصلات، الكتاب الخامس، 1998، بيروت 1999.

- أبو يعرب اللزوي، داخل النهضة العربية وبسببها الإنسان العربي في نهج العقل، دار المعرفة، بيروت 1999.

- مؤسسة ربه محروس والمركز الثقافي العربي ومؤسسة فريدريش ناومان (ناتشيون)، «معرض النهضة، منشورات ربه المحروس، بيروت 1999.

المنعكس في هذا الجانب على التوجهات الغربية التي جعلتها أقل حجة اليابانية يوشيكو كوريتا في معاصرة غير مثيرة للاهتمام، مدعومة من قسم التاريخ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الفرع الأول - الجامعة اللبنانية، بيروت، تاريخ 19 آذار/مارس 1998، تحت عنوان يوشيكو كوريتا «الدراسات العربية في اليابان، تاريخها وحالتها الحاضرة».

هناك عشرات الدراسات العلمية التي تناولت الدور البارز لليوكوزا في إصلاحات مابهي وأعيدت التمشيد بأفكار الليبرالية الغربية، فقد دعا إلى مشروها على نطاق واسع في اليابان التي كانت أسيرة النظام الإمبراطوري، ومبادئ الطاعة للوزراء هي نظام القيم الكونفوشيوسية، وعقد المزوج المصري المعروف بأخو، بناس حامد مقارنة طريقة بين شعبية كل من فوكوزا في اليابان ورافعة الطوطوني في مصر، وتكرها بالأفكار الليبرالية الغربية.

Basel Abbas HAMED, "The Japanese and Egyptian Enlightenment: a Comparative study of FUKUZAWA Yukiaki and Rifa'at al-Tahawi", Institute for the Study of Languages and Culture of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, Tokyo 1990

- أريخون دافكو، «الرحلة اليابانية إلى الجزيرة العربية 1788-1992م»، ترجمة سارة كاتاغلي، إصدارات دار الكتب، بيروت، الرياض 1996.

- David GOODMAN & Naotaka MIYAZAWA "Jews in the Japanese Mind: The history uses of a cultural stereotype" New York 1995

- تراجع في هذا المجال وجهي التطور الأمريكية واليابانية:

- Horacio BOLLARD Japan Challenges America, Mapping an alliance in crisis, Oxford 1992.

- Shunroku KISHIMOTO "The Japan can say No", New York 1989

- ١١- أعدني الصديق ايهي ماتساشيوا، المتخصص في تاريخ الزحف المصري، بأعداد الأوراق حول اليابانيين، ومجالات تخصصهم، وأيه يعود فضل أسس في تقديم مطبوعات مهمة دراسية على إعداد هذه الدراسة، إلا أن تخصصه لتأريخ حرب اليابان تأرجح بين جيلين وثلاثة أجيال قضاء مريثها عبر رسالة إلى بواسطة الإنترنت. وقد اعتمدت تصنيف هؤلاء، الذين لم يشر حينئذٍ وذلك بالاستناد إلى معرفتي الشخصية بعدد كبير منهم.
- ١٢- التحدث في القصة مرارا لكتاب بعدد من حول الرواد وفي طليعهم الأستاذة ايتاهيكو، وداكوتا، وبنو، وهاباشي، وكاتاكورا. فاستندت كثيرا من ملاحظاتهم القيمة في إعداد دراساتي الخاصة عن اليابان، بمنح البروفيسور ايتاهيكو الصديق الكبير لجميع الباحثين والطلاب العرب، وقد خصه كتاب اليهود في الفكر الياباني، الصادر إليه آنذاك، بمصاحبات طويلا من النقد الجازح بسبب دمه غير المحدود للقضايا العربية، وبشكل خاص للقضية الفلسطينية، وكان له الدور البارز في تشكيل «محكمة الشعب» بطوكيو عام ١٩٧٢ ضد جماعة جرائم إسرائيل في لبنان.
- وبمنح البروفيسور داتاكورا من أفضل المتخصصين في التاريخ المصري في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأيه يعود الفضل في نشر وتائر البعثات اليابانية إلى مصر لدراسة مسألة القنوص والمحاكم المشقة. وقد زرت مرارا في مكتبه بمساحة صوبها Sèvres واستندت من لوجهاته.
- وقد اعتمدت طريقة البروفيسور غوتو، عدا كاما (الكلور ١٩٩٢ - أكلور ١٩٩٨) في مكتب صانور لكتبه في معهد الدراسات الآسيوية بجامعة طوكيو، وكان مكانا من جانب المؤسسة اليابانية لدعم القاعة The Foundation of Japan، بمطابقة أسس إلى اليابان.
- وانحد ويهود البروفيسور هاباشي الذي نشر مقالات مهمة عن تأثير الاستعمارات العرقية في الدول العربية والإسلامية، وكانت لي معه لقاءات متكررة في اليابان، ولم يفته تقدم العصر وهدم البطل عن متابعة أبحاثه، فأراني مراراً في لندن أثناء الحرب الأهلية.
- أما الأورخ المعلوماتي كيو كاتاكورا فقد التفت أكثر من مراراً كان عديداً شيداً المؤسسة اليابانية لدعم الثقافة في طوكيو. وقد شغل منصب مدير اليابان في مصر، وأصدر زوجته جونوكو كاتاكورا في أبرز رواد الأثريين حيون في العالم، ولديها آراء مهمة حول مشكلات التحديث في العالم الثالث استندت منها كثيراً في دراساتي عن اليابان، ونشر الزوجان كاتاكورا دراسات مشتركة مهمة عن الشرق الأوسط أمراً.
- Kaizo KAMAKURA & MOTOKO KAMAKURA "Japan and the Middle East", The Middle East Institute Of Japan, Tokyo 1991 & 1994
- وسهوت المؤسسة اليابانية لدعم الثقافة كتاباً مهماً بعنوان:
- The Japan Foundation (ed) "The Islamic World and Japan, in pursuit of Mutual understanding", Tokyo 1981.
- ١٣- في لقاء مطول مع البروفيسور ايتاهيكو لثرت مسألة مدرة الدراسات اليابانية عن العالم العربي، فبدلني إلى القول بأنها على العكس من ذلك، كشيرة ومثيرة، وبالأخص في الشرق الأوسط، إلى جانب اليابانية. لكن الباحثين العرب لا يهتمون كثيراً بما يكتبه اليابانيون حول أهم ما يهزون نحو العرب فقط منذ شرون طويلا. وأعداتي بالمصرية كتاباً مطبوعاً تضمن أكثر من أربعة آلاف مقالة أشهرها اليابانيون عن العرب والإسلام خلال السنوات ١٩٤٨ - ١٩٨٨.
- The Center for East Asian Colonial Studies, Bibliography of Islamic and Middle Eastern

Studies in Japan 1984-1988, The Tokyo Banko, 1992.

The Middle Eastern Culture Center : "Urbanism in Islam. The proceedings of the international Conference on Urbanism in Islam, October 22-28, 1989", Tokyo (1999)

-15

وقد أقيمت في الفرصة للمشاركة شخصيا في أعمال المؤتمر بطوكيو عام 1989. طُبعت ورقة بالإنجليزية من نظير مدينة بيروت نشرت في المجلد الثالث، صفحات 225-229.

-16 يعتبر معهد الاقتصاديات المتطورة من أهم المؤسسات الثقافية التي لعبت دورا أساسيا في تعريف اليابانيين على النخب الثقافية في الدول النامية، ومنها الدول العربية والإسلامية. وقد أقيمت في الفرصة الزيارة اليابان مرتين من طرفه. كذلك لعبت الجامعات اليابانية، ومؤسسات الثقافة اليابانية أخرى دورا ملحوظا في تعريف المثقفين اليابانيين على كوكبة من أفضل النخب الثقافية العربية منهم على سبيل المثال لا الحصر: حسن ظني، نصر حامد أبو زيد، أنور عبدالمكاد، محمد كرز، يوسف الأيتن، عبدالحليل النعمي، جود إبراهيم علي، محمد بن عبد، وفيل خليفة، علي بركات، فاضل القسوطي، رؤوف عيسى حامد، عبدالمعز السقا، الهادي المنصور، محمود السيد سليم، محمد عطية، وكثير غيرهم. ومن النواحي أن أبرز صاقي خلال المثلث خاصة لعماد TONKOK في صيف 1999 الدعوة من رئيس قسم الدراسات الإسلامية الدكتور يوسف كميزا.

Yano (TAGAKI), Makoto ODA, and Masaharu SHIBUKI, "The Turkish Invasion of Lebanon, 1902: Inquiry by the International People's Tribunal", 1993

-17

-18 اعتمدت في أعمال هذه الدراسة على الدراسات المنشورة التي أرسلتها إلى المؤرخ الصليبي إيلي تالماسكو عبر الإنترنت. هذا بالإضافة إلى مشاركة شخصية مباشرة ومباشرة معقدة فرنسي، متطوعة هولا، للمؤرخين، ومعلقين من حول الكتاب.

-19 بدأ الحوار بين الجانبين في عامي 1975 و 1980 ونشرت بينهما بالإنجليزية. ثم توقف العمل في سلاح التمسك لتتغير الصداقة في ثلاثة مجلدات الأولى والعربية والثاني والثالث بالإنجليزية. وقد تفاوت هذا الموضوع المهم في دراسة مطولة تحت عنوان:

محمود صانقر، «التفاعل الثقافي بين الثقافة العربية والثقافة اليابانية - الواقع الراهن والأفاق المستقبلية»، نشرت في كتاب: «الثقافة العربية والثقافات العالم». حوار الأعداء الصادر عن المؤسسة العربية للدراسات والثقافة والطوب. تونس 1999. صفحات 147-149.

-20 لقد أقيمت في الفرصة للمشاركة في كثير من الندوات التي نظمها وحثوا وناقشوا شباب حول موضوعات متنوعة. فمن هذه الباحثين الشباب أن بعضهم أقاموا مؤلفا من الفاضل التي زاروها وحصلوا منها الكثير من الصور والوثائق والشهادات العينية. ويتم ابراج هذه المقومات على الباحثين بهدف تربية الجنس الجدا في في الأبحاث العلمية.

وأشير هذا إلى اعتمادني اليكم مصداقية البحوث والبيانات في العالم العربي التي أشرت لها كتابا كبيرا صدر في بيروت عام 1989 بعنوان: «المشرق العربي المعاصر من البداوة إلى الدولة الحديثة». وقد كتبته كتابي أن إلقاء بعض الأوروبين واليهوديين الفلسطينيين القدماء، ويشاق مشهور، ليس التهجانات البعيدة العربية بعد إقامة مطولة بين دعو مصدر وبارية الشام. وهناك حول من الباحثين الفلسطينيين الشباب منصرف إلى دراسات كثير من المشكلات المعقدة في العالم العربي، ومنها مشكلات الدولة والمواطنين والأقليات العرقية والفرعية وغيرها.

آل بيتيشوم النساطرة في البلاط العباسي

د. عادل زيتون*

ملخص

لهي السريان عامة والنساطرة خاصة⁽¹⁾ بدور متميز في بناء الحضارة العربية الإسلامية وتقديمها⁽²⁾. وإذا كان هذا الدور محدوداً ومحدداً في العصر الأموي، إلا أنه عندما كثرت صفاتها وتعددت في العصر العباسي، حيث لم يقتصر على قيادة حركة الترجمة من السريانية واليونانية إلى العربية فحسب، وإنما ظهر فيهم عدد كبير من العلماء الذين أسهموا، من خلال مؤلفاتهم، في إثراء الحياة الفكرية، وتطوير العديد من علوم العربية، ولا سيما في ميدان الطب والفلسفة والفلك.

كما برز، من بين هؤلاء النساطرة، عدد من الأطباء، الذين خدموا في بلاط الخلفاء والأمراء العباسيين، وتولوا إدارة المستشفيات، ورئاسة الأطباء في بغداد، وغيرها من المدن الإسلامية. وفاز عدد منهم، أيضاً، بإدارة المؤسسات الثقافية، بكافة واختدار، كمهيت الحكمة، في بغداد، وفضلاً عن ذلك كله، كان العلماء النساطرة، موضوعياً، هم الأداة الرئيسية، التي اتصل من خلالها المسلمون بعلوم اليونان وفلسفتهم، والواسطة التي انتقل من خلالها التراث السرياني واليوناني، وخاصة في ميدان الطب والفلسفة، إلى بلاد فارس. هذا بالإضافة إلى أن هؤلاء النساطرة كانوا أحد مصادر التراث الطبي الشرقي عامة، والفارسي والهندي خاصة، إلى التراث الإسلامي⁽³⁾.

* أستاذ بكلية التربية الإسلامية - الكويت.

وتهدف هذه الدراسة إلى إضاءة القشام عن أسيرة يحيى بن زكريا، التي كانت أولى الأسرى النسطورية التي دخلت في خدمة البلاط العباسي. والأسيرة النسطورية الوحيدة التي توارثت ابنائها «صناعة الطب» وخدموا بها. في بلاط الخلفاء والأمراء العباسيين. طرأ ثلاثة قرون، ولعبوا دوراً متميزاً في ميدان الطب الذي كان أكثر الميادين رواجاً في المجتمع العباسي. وقد بدأ البحث بالإشارة إلى بزوغ نجم هذه الأسرة في مدينة جنديسابور، وكيف ذاع صيتها وعلا شأنها عندما انتقل ابنائها إلى عاصمة الخلافة العباسية في بغداد. وبعد أن استعرض البحث أعيان هذه الأسرة والخلفاء والأمراء، الذين خدموا في بلاطهم، مضى إلى الكلام عن العوامل التي ساعدت على بروز هذه الأسرة في حقل الطب خاصة، ممارسة وظائفها وترجمة. وبعد أن سجل البحث شهادات بعض الخلفاء والأطباء والمؤرخين بعبارة أن يحيى بن زكريا في «صناعة الطب»، التي بعض الأضواء على المكانة الأدبية التي تحظى بها. والثروة التي حصلوا عليها ودورهم في الحياة الاجتماعية. ثم أشار البحث إلى بعض اللغات التي تعرض لها أبناء هذه الأسرة، خلال مسيرتهم الطويلة تلك، واختتم البحث بعرض أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

أول بحث في جنديسابور

من المعلوم أن أول بحث في «الأسر النسطورية» التي اعتنقت المذهب النسطوري، وأحدثت بالهجرة، شرقاً، من الجزيرة الفراتية إلى بلاد فارس، منذ أواسط القرن الخامس الميلادي، فراراً من اضطهاد الدولة البيزنطية لها، ولا سيما بعد مجمع إفسس المسكوني عام ٤٣١م^(١). واستقرت في مدينة جنديسابور^(٢). ولم يمض وقت طويل حتى وصل إلى هذه المدينة الفارسية علماء مدرسة الزها الطبية والفلسفية. بعد أن أقدم الإمبراطور البيزنطي زينون (٤٦١ - ٤٩١م) على إغلاقها عام ٤٨٩م. بحجة أن علماءها وفلاسفتها قد اعتنقوا المذهب النسطوري. وقد اضطر هؤلاء إلى التوجه شرقاً، حيث رُحِبَ بهم الترحيب، أهداهم البيزنطيون، وأكرموا وقادهم وأسكنوهم في جنديسابور^(٣). وسرعان ما تحق هؤلاء العلماء والفلاسفة النساطرة إلى المدينة الأخيرة، رجع من فلاسفة اليونان بعد أن أغلق الإمبراطور البيزنطي جستنيان (٥٢٧ - ٥٦٥م) مدرسة أثينا الفلسفية عام ٥٢٩م. وصاروا أملاك فلاسفتها وغل عقولهم وفهد أسنتهم. وقد وجد هؤلاء، بدورهم، في بلاد فارس الملاذ والحماية، فاستقروا إلى جانب زملائهم النساطرة في جنديسابور، وأسهموا في نقل التراث اليوناني إلى اللغة الفارسية^(٤).

وهكذا التقى على أرض جنديسابور التراث السرياني واليهودي والفارسي وقد أثرى هذا التلاقح الثقافي الحركة العلمية فيها، ولا سيما في عهد الملك الفارسي المستنير كسرى

أنوشروان (571 - 579م)، الذي أسس في جنديسابور عام 580م مدرسة للطب والفلسفة⁽¹²⁾ والحق بها مستشفى كبيرا، وبالتالي سارت مزاوله الطب في هذا المستشفى جنبا إلى جنب مع التدريس والتأليف والترجمة للمؤلفات الطبية اليونانية والسريانية والفارسية والهندية. وعلى الرغم من أن أهل جنديسابور استخدموا الفارسية واليونانية والسريانية، إلا أن لغة التدريس في مدرستها كانت السريانية، كما أن معظم المدرسين عليها كانوا من العلماء التساطرة⁽¹³⁾، وعندما فتح العرب المسلمون جنديسابور عام 17 هـ/ 638م، كانت مدرستها الطبية في أوج مجدها، ولقي عليها ناسحا وتشحيما من الحكام المسلمين⁽¹⁴⁾ وبالتالي ظلت الحركة العلمية فيها على ما كانت عليه من نالق، واستمرت مدرستها على ما كانت عليه من ازدهار، حتى انتقلت، كما سنرى، إلى بغداد، مع انتقال آل بختيشوع إلى العاصمة العباسية⁽¹⁵⁾. وفي هذه البيئة العلمية، القائمة بالحياة، نشأ آل بختيشوع وترعرعوا، وإذا كنا لا نملك معلومات ووفرة عن الأجداد الأوائل لهذه الأسرة في جنديسابور، لكننا نعلم علم اليقين أن أبنائهم كانوا من أتبع العلماء التساطرة، فيول قيام الدولة العباسية. والدليل على ذلك أن جورجيس بن بختيشوع كان يتولى رئاسة مستشفى جنديسابور عندما استدعي إلى بغداد عام 188 هـ/ 795م، لمعالجة الخليفة أبي جعفر المنصور (176 - 184 هـ/ 792 - 795م)، كما كان أبوه بختيشوع أبرز الأطباء الذين كانوا يعملون في هذا المستشفى⁽¹⁶⁾، فضلا عن أن اختيار الخليفة لهذا الطبيب بالذات كان بناء على شهرته الواسعة في الطب والتي سبقتة إلى عاصمة الخلافة بوقت طويل.

آل بختيشوع في خدمة الخلفاء والأمراء

تُجمع المصادر التاريخية، المعنية بهذا الموضوع، على أن أول اتصال بين آل بختيشوع وبين البلاط العباسي، كان بين الخليفة أبي جعفر المنصور وبين الطبيب جورجيس بن بختيشوع (ت 160 هـ/ 771م)،

الذي كان يعمل، كما أشرنا، رئيسا للأطباء في مستشفى جنديسابور. وتبين هذه المصادر أن أبا جعفر استدعي جورجيس إلى بغداد عام 188 هـ/ 795م، لأن مرضاً أصاب معدته، وانقطعت شهوره، وكما عالجته الأطباء ازداد مرضه، ثم أمر الخليفة حاجبه، وهو الربيع بن يونس (ت 169 هـ/ 786م) بجمع أطباء البلاط لمشاورتهم. وقال لهج: «من تعرفون من الأطباء، في سائر المدن، طبيباً ماهراً فقالوا: ليس في وقتنا هذا أحد يشبه جورجيس رئيس أطباء جنديسابور. فإنه ماهر في الطب وله مصنوعات جليلة»⁽¹⁷⁾. وبالفعل أمر أبو جعفر بإحضار جورجيس، الذي انصاع لأمر الخليفة فمكروها، وشارف جنديسابور إلى بغداد بعد أن أوصى ابنه بختيشوع بأمر المستشفى، ومصطحباً معه اثنين من تلاميذه⁽¹⁸⁾، ولما وصل جورجيس

إلى البلاط رُحِبَ به المنصور ترحيباً حاراً. ونجح الطبيب في إتمام معجزة في علاجه نجاحاً تاماً. وتمسك الخليفة بجورجيس ومنحه من المودة إلى بلده^(١٢٦). وفي عام 107 هـ / ١٦٩٦م مرض جورجيس مرضاً شديداً، فطلب من أبي جعفر أن يأخذ له بالعودة إلى جنديسابور. فأتاه له، بل أمر أن يرافقه خادم في إهابه، وأن يدفع له عشرة آلاف دينار مكافأة له على خدمته. وهكذا عاد جورجيس إلى بلده بعد أن أمضى أربع سنوات في خدمة الخليفة، وترك صيناً علمياً طيباً في بغداد عامة والبلاط العباسي خاصة^(١٢٧). ولا شك في أن جورجيس هذا هو الذي مهد الطريق لأبنائه وأحفاده، بل وأعلماء جنديسابور المتساطرين عامة، للهجرة من روميا إلى العاصمة العباسية.

وعندما مرض الهادي (ت ١٧٠هـ / ٢٨٦م)، في خلافة والده المهدي (١٥٨ - ١٦٩هـ / ٢٧٥ - ٢٨٦م)، وفشل أطباء البلاط في علاجه، أصبح الخليفة باستدعاء الطبيب بختيشوع بن جورجيس من جنديسابور. وعلى الرغم من أن بختيشوع هذا كان يعمل وقتذاك رئيساً لمستشفى المدينة، فقد تم الدعوة ووصل إلى بغداد وعالج الهادي. ولكن يبدو أن والده الأخير، وهي التهجيرات، انزعجت من استدعاء بختيشوع هذا وتجاهل طبيبها الخاص وهو أبو قريش فأخذت في «مناكفة بختيشوع ومسايرته». وعندما علم المهدي بمصرفاته زوجته أمه، بختيشوع

إلى بلده، مكرها، إثرما لم يوافق^(١٢٨). وفي عام ١٧٦هـ / ٢٨٢م شكا الرشيد (١٦٢ - ١٩٢هـ / ٢٧٨ - ٢٩٨م) من صداع شديد، وفشل أطباء البلاط في علاجه، فطلب لوزير، يحيى بن خالد البرمكي (ت ١٩٠هـ / ٨٠٥م) أن يرسله الأطباء لا يحضرون شيئاً، وسأله أن يطلب له طبيباً ماهراً، فتسعه يحيى عندئذ باستدعاء بختيشوع بن جورجيس، الذي سبق أن جاء من جنديسابور إلى بغداد لمعالجة أخيه الهادي. ووصل بختيشوع إلى البلاط العباسي، ورُحِبَ به الرشيد ترحيباً حاراً. وبعد أن نجح في علاجه أمر أن تخلع عليه «خلعة حسنة جميلة»، وغدا من أطباء البلاط^(١٢٩). واستمر بختيشوع في خدمة الرشيد حتى وفاته عام ١٩٨هـ / ٣٠٠م.

وكان بختيشوع قد عالج، بأمر من الرشيد، جعفر بن يحيى عندما سقط مرضاً عام ١٧٥هـ / ٢٩١م^(١٣٠). ولما سُئِيَ طلب جعفر من بختيشوع أن يختار له طبيباً ماهراً ليتولى خدمته. فشرح له ابنه جبرائيل، الذي يبدو أنه كان يعمل مع والده في بلاط الخليفة، ودخل جبرائيل في خدمة جعفر. ونجح في علاجه من مرض كان يفضيه^(١٣١). ولكن سرعان ما انتقل هذا الطبيب إلى خدمة الرشيد. وذلك على إثر نجاحه في علاج جارية أعمى عنده من مرض أصابها وعجز أطباء البلاط عن علاجها^(١٣٢). فإزدادت مكانة جبرائيل عند الرشيد، حيث فاضت ما كان لوالده وجده عند الخلفاء^(١٣٣) فعيّنه طبيباً خاصاً به^(١٣٤). وأصبحت في حملته ضد الروم (البيزنطيين)، وهي زيارته للتكورة إلى الرقة وغيرها من المدن الإسلامية، وكذلك

عندما ذهب إلى مكة حاجاً. كما كان جبرائيل إلى جانبته عند وفاته بمدينة طوس عام ١٩٧ هـ/٩٠٩ م^(١٢١). وبعد وفاة الرشيد دخل جبرائيل في خدمة الخليفة الأمين (١٩٢ - ١٩٨ هـ/٨٠٩ - ٨١٢ م)، ولقي عند الاحترام والتكريم، ولكن عندما قُتل الأمين وتقلد المأمون الخلافة (١٩٨ - ٢١٨ هـ/٨١٢ - ٨٢٢ م)، أمر الأخير بالقبض على جبرائيل وزوجه بالسجن، بحجة أنه اتجه لخدمة أخيه الأمين بعد وفاة الرشيد، ولم ينحه للخدمة في بلاطه^(١٢٢). وكان أن سخط وزير المأمون، وهو الحسن بن سهل، عام ٢٠٢ هـ/٨١٧ م، مريضاً وقبض الأطباء في علاجه فاضطر الحسن، عنده، إلى إخراج جبرائيل من السجن لمعالجته، وبالفعل نجح الأخير في معالجة الوزير خلال أيام قليلة، وكشف الحسن إلى المأمون بغيره بالأمر ورسالته الصريح عنه. وكان موقف الخليفة إيجابياً حيث عفا عن جبرائيل^(١٢٣). ولكن عندما وصل المأمون إلى بغداد عام ٢٠٥ هـ/٢٠٩ م أمر بأن يحبس جبرائيل في منزله ولا يخدم^(١٢٤). أي فرض عليه نوعاً من الإقامة الجبرية.

وشاهد الطبري أن مريض المأمون نفسه عام ٢١٠ هـ/٢٢٥ م وقبض أطباء البلاط في معاملته فشلاً نوباً، إلى درجة أن حالته السمية تدهورت تدهوراً خطيراً، وبصح الخليفة، والعائلة معه، باستدعاء جبرائيل لأنه أكثر الأطباء دراية بأسرجة أولاد الرشيد منذ طفولتهم، وبالفعل استدعى الأخير، ونجح في علاج الخليفة نجاحاً تاماً خلال ثلاثة أيام^(١٢٥). عُسِّرَ له المأمون سوزاً عظيماً، واستقر جبرائيل، على إثر ذلك، في خدمة المأمون، وأخذ يكتسب أهمية في البلاط^(١٢٦). وكان أن أُمِّ مَوْصًى شديد بالتأييد جبرائيل، في الوقت الذي عزم فيه المأمون على الخروج بحملته ضد الروم عام ٢١٢ هـ/٢٢٨ م، فأمر الخليفة بأن يملك جبرائيل في بغداد، وأن يرافقه في حملته هذه لأنه يفتيشوع، ومات جبرائيل في العام نفسه (٢١٢ هـ/٢٢٨ م)، أي أثناء غياب الخليفة وابنته في الحملة المذكورة^(١٢٧).

ورث يفتيشوع بن جبرائيل، الذي يمكن أن نطلق عليه اسم يفتيشوع الثاني، تميزاً له عن جده، الخدمة في بلاط المأمون عن والده، واستمر فيها حتى وفاة الخليفة عام ٢١٨ هـ/٢٢٣ م، ثم دخل يفتيشوع (الثاني) في خدمة المعتصم بالله (٢١٨ - ٢٢٢ / ٢٢٢ - ٢٢٢ هـ/ ٨٢٢ - ٨٢٢ م)، ثم الخليفة الواثق (٢٢٢ - ٢٢٢ / ٨٢٢ - ٨٢٢ م)، والخليفة المتوكل (٢٢٢ - ٢٢٢ / ٨٢٢ - ٨٢٢ م)، وأقام معه في سامراء، وعالج أثناء خلافة الأخير ابنه المعتز، ثم خدم الخليفة المستعصم (٢١٨ - ٢٢٢ / ٨٢٢ - ٨٢٢ م)، والخليفة المهدي (٢٢٥ - ٢٢٥ / ٨٢٦ - ٨٢٦ م)، أنجب يفتيشوع (الثاني)، والذي مات عام ٢٥٦ / ٨٦٠ م^(١٢٨)، ولدين: الأول اسمه: عبد الله، وعمل كاتباً، وليس طبيباً، لدى الخليفة القادر (٢٦٥ - ٢٦٥ / ٨٦٠ - ٨٦٠ م)، والثاني اسمه يوحنا (يعقوب)، وكان طبيباً ماهراً، وخدم الواثق بالله العباسي (٢٦٨ / ٨٦١)، وكان يعتمد عليه كثيراً واعتمد على تسميته صفرج كرمي، وقد مات يوحنا هذا عام ٢٩٠ / ٩٠٠ هـ

ختلف أبنا اسمه، بختيشوع، والذي برز في ميدان الطب، وكان طبيب الطفلة لقتن، ومن ثم خدم الطفلة الراسي (٢٢٢، ٢٢٩/٩٢٦ - ٩٤٠/٩٤١).^(٢٢)

ونبع جبرائيل بن عبيد الله بن بختيشوع (الثاني) في صناعة الطب، ويمكن أن نطلق عليه اسم جبرائيل الثاني لتمييزه له عن جد والده. وقد ذاع صيت هذا الطبيب في الأقاليم، حتى أن عضد الدولة البويهري (ت ٩٢٢/٩٢٢) صاحب شيراز، استدعاه من بغداد عام ٩٦٨/٩٦٧، واستقر جبرائيل في بلاطه، وكان مصحبه عندما دخل بغداد عام ٩٧٦/٩٧٦ بوصفه طبيباً الخاص. وقد قسم جبرائيل (الثاني) وقته في بغداد بين العمل في المستشفى، الذي جده عضد الدولة في بغداد، وهو «المستشفى المصدي»، وبين الخدمة في البلاط. وكان يتم جبرائيل في دار الوزارة أحياناً، لأن مرض عضد الدولة كان يتطلب من الطبيب ألا يفرقه. وعالج جبرائيل (الثاني) بناء على أمر من عضد الدولة، عدداً من الأمراء المسلمين مثل: الصاحب بن عباد، أمير الري، وخسرو شاه، ملك الديلم، وحسام الدولة، صاحب الموصل. وبعد وفاة عضد الدولة أمضى جبرائيل الثاني السنوات الأخيرة من حياته في خدمة معهد الدولة، صاحب ميافارقين، ومات هذا الطبيب في المدينة الأخيرة ودفن بطاوعها عام ٩٨٦/١٠٠٥.^(٢٣)

وتعد عبيد الله بن جبرائيل (الثاني) آخر الأطباء الذين اشتهروا من أسرة بختيشوع. وقد ظل يعيش في ميافارقين، بعد وفاة والده ونجباني سمير. ومات فيها عام ٩٨٦/١٠٠٥ م.^(٢٤) وبهذه الطريقة يمكن أن نتأكد أن انتقال آل بختيشوع من جنديسابور إلى بغداد كان بداية مرحلة جديدة في تاريخ هذه الأسرة النسطورية، كما شكل نقطة تحول مهمة في تاريخ الطب العربي الإسلامي، ولأسيما وقد انتقل معهم إلى بغداد، التراث السرياني واليوناني والفارسي والهندي. هذا فضلاً عن أن التزام آل بختيشوع بخدمة الخلفاء العباسيين وبعض أمراءهم، على امتداد ثلاثة قرون، قد فتح الباب واسعا لهجرة كبار أطباء جنديسابور وعلمائها^(٢٥) من سيطرة وغير سيطرة، الواحد منهم تولى الأمر إلى العاصمة العباسية، وهكذا ظفرت جنديسابور أهميتها العلمية، وبغدت بغداد هي الوارثة الوحيدة لتراث الشرق والغرب في ذلك العصر.

العوامل التي ساعدت على بروز آل بختيشوع

لم يكن نبوغ آل بختيشوع في «صناعة الطب» واستمرارهم في خدمة الخلفاء والأمراء، فواية سنة أجيال، حدثاً ملابحاً أو صدفة تاريخية معزولة عن العصر الذي عاشوا فيه والمجتمع الذي احتضنهم.

وإنما كان محصلة حيلة من العوامل التي تقاطعت مع بعضها، وأسهمت جميعاً في بروز أبنا هذه الأسرة واتسارهم بمكانة علمية وأدبية وعالمية متميزة في المجتمع العباسي. ولعل أهم هذه العوامل هي:

أولاً: إن العصر الذي عاش فيه آل بختيشوع، كان عصر بناء الحضارة العربية الإسلامية وتقدمها. فمن ناحية القول إن خلفاء العصر العباسي، ولاسيما الأول، قد شجعوا العلماء، ووفروا أسباب النهضة العلمية^(١٢٢). فأنمو جعفر القصور - الذي كان أول من اتصل بال بختيشوع - كان «جهد المشاركة في العلم والأدب، وقرب العلماء وأعلى منزلتهم وعنى بالترجمة». كما أحب الرشيد، الذي خدم في بلاطه أثنان من آل بختيشوع، «العلم وأهله، والتف حول مجموعة نافذة من العلماء والأدباء»^(١٢٣). وعلق الآمور - الذي خدم في بلاطه أثنان من آل بختيشوع - أسلافه في تشجيع العلم والبحث والمناظرة والجدل، وفي توفير الحرية الفكرية، وفي «العناية بالفلسفة وعلوم الأوائل ومنهجها». كما أسس عييت الحكمة للإشراف على حركة التأليف والترجمة، وبذل الأموال الطائلة لشراء الكتب اليونانية وترجمتها^(١٢٤). كما نهضت بعض الأسر والمؤسسات الإسلامية - المعاصرة لآل بختيشوع - بدور مهم في تشجيع الحركة العلمية ورعايتها. كالمراصة وأولاد موسى بن شاذان والوزيرين الفضل بن سهل ومحمد بن عبد الملك الزيات. ويضاف إلى ذلك، كله أن افتتاح أول مصنع للورق في بغداد، أيام الرشيد، قد أسهم إسهاماً مباشراً في ازدهار مصطلحات النسخ وانتشار حركات الترجمة والدراسات الكتابية. ولاشك في أنه لم يكن بإمكان هذه الحركة العلمية أن تتطرق ونسجم لولا الأتجاه الاقتصادي الذي عم أرجاء العالم الإسلامي وقتذاك. فقد كان يود على الخليفة هارون الرشيد، مثلاً، من خراج الأقاليم الإسلامية - بعد أن تقتضي هذه الأقاليم جميع حاجاتها - «نحو أربعة مائة ألف درهم سنوياً». وعندما مات ترك في بيت ماله نحو تسعمائة ألف درهم^(١٢٥). وسنة القول إن العصر الذي عاش فيه آل بختيشوع ونموها، كان عصر تقدم وازدهار. وأراد هؤلاء من كل مصطلحات وإمكاناته، وكانوا في الوقت نفسه، من المروءة والفضائل.

ثانياً: لقد أعاد آل بختيشوع أيما فائدة من اهتمام العرب بالطب^(١٢٦)، بل كانت مهنة الطب أكثر المهن رواجاً في ذلك العصر. ولاسيما أن المجتمع العباسي شهد تنوعاً كبيراً من مآكل الناس ومشاريعهم. ويقول أحد المؤرخين إن المأمون أقام وليمه في أحد الأعياد استطلعت على أكثر من ثلاثمائة نوع من الطعام^(١٢٧). كما شهد هذا المجتمع اختلاطاً كبيراً بين شعوب وأمم متباينة في أصولها ودينتها وأجناسها ... إلخ. ولهذا فقد الطب «صناعة مهمة وواسعة الانتشار، حتى أن الخلفاء العباسيين وضعوا صناعاتي «الطب والتدريج» تحت حمايتهم لحمايتهم العملية إليها»^(١٢٨).

ثالثاً: لقد أعاد آل بختيشوع فائدة كبيرة من انتشار طائفة واضحة في المجتمع العباسي، وهي فئة الناس عامة والطفلاء خاصة بأطباء من أهل الذمة أكثر من لشنتهم بأطباء من المسلمين. ولهذا كان الإقبال على آل بختيشوع وأمثالهم من أهل الذمة إقبالاً شديداً. ويتحدث الجاحظ (ت ٢٥٥ / ٨٦٨) في كتابه «البيان»^(١٢٩) عن هذه المسألة بأمانة

الفكر الفارسي

علمية، حيث يروي قصة الطبيب الفارسي المسلم أسد بن جاني الذي لقي الكساد. على ما هو عليه من علم ومعرفة بالطب، وعلى الرغم من انتشار الأوبئة والأمراض في تلك الفترة، وذلك لكونه مسلماً.

وأخيراً، كان التسامح الديني الذي يعدُّ سمة واضحة في سياسة الدولة العباسية، وبخاصة في عصرها الأول، عاملاً مهماً في بروز آل بختيشوع وغيرهم من علماء أهل الذمة، ولم يتمتع هؤلاء بالحرية الدينية طبعاً، وإنما شاركوا مشاركة فعالة في إدارة الدولة ومؤسساتها، فبعضهم من ذوي رئاسة الأطباء في بغداد مثل بختيشوع وابنه جبرائيل، وعلمهم من تلقاء مناصبهم وقبلة كبريائهم، حيث الحكمة، مثل يوحنا بن ماسوية وعين بن إسحاق⁽¹⁴⁾. وإذا كنا لا ندعي، في هذه المقالة، موضوع التسامح الديني في الإسلام، إلا أننا نود أن نؤكد أن الخلفاء العباسيين لم يجبروا أحداً من آل بختيشوع على اعتناق الإسلام، وتروى المصادر التاريخية قصة طريقة في هذا الصدد، ولكن لها دلالات عميقة، وهي أن أبا جعفر المنصور قام بزيارة طبيبه جورجيس أثناء مرضه في بغداد عام ١٥٥ هـ/ ٧٦٩ م، وقال له: «يا حكيم ائذ بالله واسلم وأنا أضمن لك الجنة فقال جورجيس: قد وضعت يدي على آياتي في الجنة أو في النار، فضع يدي المنصور من قوله هذا، وسواء أكان حديث الخليفة مع طبيبه على سبيل الدعاية أم كان بين الجيد والمراضية، فإنه يمكن قراءته كصورة من التسامح⁽¹⁵⁾». وقد طبع التسامح الديني مع التسامح بصفة خاصة، خاصة أنه منح طائفتهم وأهلهم حقوق الإقامة في بغداد⁽¹⁶⁾. وإذا كان بعض المسيحيين في بغداد وغيرها، قد عاش بعض التضييق، في ذلك العصر، فإن ذلك كان محدوداً ومؤقتاً ومربوطاً بأحداث سياسية⁽¹⁷⁾، أو بتصرفات يتحمل بعضها المسيحيون أنفسهم⁽¹⁸⁾. هذا فضلاً عن أن سلوك بعض الخلفاء تجاه أهل الذمة كان أفضل بكثير من قراراتهم⁽¹⁹⁾. ولذلك كله يمكن القول بأطمئنان إن هذا التسامح قد خلق مناخاً طيباً أعاد منه أهل الذمة عامتهم، وشكّل عاملاً مهماً في انطلاق الحركة العلمية وتقدمها.

خاصة، لقد مارس التسامح عامته، وآل بختيشوع خاصة، نوعاً من الاحتكار لصناعة الطب في العصر العباسي الأول. وقد أكد هذه الحقيقة الفقهية القاضي⁽²⁰⁾ عندما قال: «إن الجنديساريين كانوا يحتفظون أنهم أهل هذا العلم (أي الطب) ولا يخرجونه عنهم وعن أولادهم وجنسهم». وقد تحلى ذلك الاحتكار في أمورين اثنين. أولهما: حرص هؤلاء على عدم تعليم أصول هذه «الصناعة» وفروعها إلى غيرهم فكان الأب يظن أنه مبادئ الطب وأصولها للهبة وأولادها، ويشاركه معه في العمل في المستشفى أو في البلاط، أو في كليهما معاً، حتى يتثنى أهله إقبالاً تاماً. فيحتفظ هذا بذلك كله ليعلمه بدوره إلى ابنه وهكذا دواليك، فعندما سافر جورجيس مدينة جنديسابور إلى بغداد لمعالجة المنصور، لم يكلف بإدارة المستشفى إلا ابنه بختيشوع. وعندما سأل الرشيد بختيشوع عن أساتذته الذين تعلم على أيديهم الطب، قال

له: إته شام على يد والده جورجيس⁽¹⁴⁾. كما اعتاد آل بختيشوع على أن يؤلف الطبيب الأب كتابا للطبيب الابن، يحتوي على المعلومات الطبية الضرورية التي يحتاجها الابن أثناء ممارسته للمهنة. فقد ألف الطبيب بختيشوع، مثلا، كتابا لابنه جبرائيل اسمه «التذكيرة» ليكون دليلا له في مهنته⁽¹⁵⁾. أما الأمر الثاني، الذي تجلّى فيه هذا الاحتكاك، فهو حرص آل بختيشوع على توريث مواقفهم في البلاط لأبنائهم. فعندما طلب الأمير جعفر البرمكي من بختيشوع أن يرشح له طبيبا لوسهر على خدمته فلم يرشح له إلا ابنه جبرائيل حيث قال له: «ابني جبرائيل أشهر مني، وأيسر في الأطباء من يشاكله»⁽¹⁶⁾. ولا شك في أن تعاقب أطباء من أسرة واحدة على الخدمة في البلاط العباسي جعلهم بمثابة «أطباء العائلة» الذين يعرفون طبيعة أمراض هذه العائلة، أي الخلفاء وعوائلهم. حيث لم يعد بإمكان الخلفاء الاستعانة عنهم. وهذا يفسر لنا فشل محاولات بعض الخلفاء في إنهاء خدمات بعض أطباء آل بختيشوع، وذلك لحاجتهم الخاصة إليهم. فعندما غضب المأمون على جبرائيل وأبعده عن الخدمة، اضطر إلى استدعائه واسترضائه عندما سقط مريضا، وفشل الأطباء الآخرون في علاجه⁽¹⁷⁾. ونجح جبرائيل في علاج الخليفة لأنه كان أكثر الأطباء دراية - كما يقول الخنطلي⁽¹⁸⁾ - بأمرجة أبناء الرشيد وطبايعهم وأمراضهم. ولا شك في أن ذلك كله كان من العوامل المهمة التي مكنت آل بختيشوع من ترسيخ أقدامهم في «صناعة الطب» والاستمرار في خدمة البلاط العباسي على امتداد ستة أجيال تقريبا.

مناسبا: على الرغم من رعاية الخلفاء العباسيين للعلم والكتابا، كما أشرنا، فقد حظي آل بختيشوع برعاية خاصة من قبل هؤلاء الخلفاء. حيث لم تقتصر على الجانب المادي فحسب وإنما امتدت إلى جوانب حياتهم كافة. وسيتبين لنا في أثناء البحث للكتابة الرضيعة التي تحققت لهذه الأسر، والتي لم تلعبها مكانة أي أسرة أخرى مسيحية أو إسلامية. في ذلك العصر. ولعل من مظاهر هذه الرعاية، إن استثنينا الجوانب المادية، الرعاية الشخصية لأل بختيشوع. ولأسماها في الأوقات الصعبة. فعندما مرض الطبيب جورجيس مرضا شديدا، كان الخليفة الخنصور يرسل له، في كل يوم، من يسأل عن أحواله. ولما اشتد المرض عليه أمر الخليفة أن يحمل على سرير إلى دار العامة. ثم خرج للتصوير بنفسه ماشيا إليه وتعرف خبره. وعندما طلب منه أن يائز له بالعودة إلى بلده (جنديسابور)، تبرى أهله وولده قبل أن يعود. أنزل له، وبعد معه طائفا لرأفته إلى بلده⁽¹⁹⁾. وكذلك عندما مرض الطبيب بختيشوع (الثاني) أمر الخليفة المتوكل ابنه المعتز، وهو إذ ذاك وليا للعهد، بزيارة الطبيب في البيت ولتقيد أحواله⁽²⁰⁾. كما قام الخلفاء بحماية أملاك آل بختيشوع الواسعة، وللنشوة في أرجاء العراق. عندما كانت تعرض لخطر ما. فعندما مرض بختيشوع (الثاني) نفسه طشي الخليفة المتوكل أن يستغل المشروطون على ضياعه، والطامعون في أملاكه، فرصة مرضه أو وفاته،

فيستولون عليها. ولهذا أمر التوكل وزيره بأن يكتب كتاباً ينص على أن جميع ضياع بختيشوع وأسرانته هي ممتلكات الخليفة نفسه^(١٢). وذلك كإجراء احتياطي لحماية ممتلكات طبيبه. وكذلك عندما تعرضت منازل بختيشوع هذا، في بغداد، للاعتداء، وكان الأخير، وقتئذ، مع الخليفة الهندي في سائرته، أمر الأخير، في الحال، بمحاسبة الجناة وحراسة منازل طبيبه^(١٣). ولاشك في أن هذه الوقائع، وغيرها، تبين لنا مدى حرص الخلفاء على حماية آل بختيشوع ورعايتهم، وتوفير أسباب الحياة الكريمة لهم.

سابقاً، إن توأمة الصوامع السابقة لم يكن لهوذي بالضرورة إلى بروز آل بختيشوع واستمرارهم في خدمة البلاط العباسي، لو لم يكن أبناء هذه الأسرة يتمتعون بكفاءة علمية ومهنية وأخلاقية متميزة، حيث مكنتهم من الإفادة من العوامل السابقة. فقد كان الطبيب منهم يتقن أكثر من لغة، فـجورجيس، مثلاً، كان يتكلم السريانية واليونانية والفارسية والعربية^(١٤). كما اختلفوا جميعاً «صناعة الطب نظرياً وممارسة». وتجربتهم في هذه «الصناعة» قد توارثوها جيلاً عن جيل قبل أن ينتقلوا من حشد يساهم إلى مفدا، وكانت علومهم الطبية مزيجاً مركباً من التراث اليوناني والسرياني، فضلاً عما افادوه عن الفرس والهنود في هذا الميدان^(١٥).

ومن ناحية أخرى لم نقرا أن أحداً من الخلفاء أو الأطباء أو المؤرخين قد شك في إمكاناتهم العلمية أو قال من شأن كتاباتهم، وثقوبت المصادر قيمة طريقة اكتشاف مهارة هؤلاء، وهي، أن الخلفاء اعتمدوا على الأطباء كل طبيب جديد في مقدار معرفته بقضه، أو يحتالون عليه ببعض الحيل، من ذلك أنه لما قدم الطبيب بختيشوع بر جورجيس بغداد، لأول مرة، طلب الرشيد من أحد الخدم أن يحضر بول دابة حتى يفتنوه، فمضى الخادم وأحضر بخارورة الماء التي بول الدابة. فلما رآه بختيشوع قال: يا أمير المؤمنين ليس هذا بول إنسان، فقال له أحد أطباء البلاط: وهو أبو قروش! كذبت هذا بول حطية الخليفة، فقال له بختيشوع، ليس هذا بول إنسان إطلاقاً، وإن كان الأمر على ما قلت فلعنوا صارت بهيمة، فقال له الخليفة: من أين علمت أنه ليس ببول إنسان؟ قال بختيشوع لأنه ليس له قوام بول الناس ولا لونه ولا ريحه. فقال له الخليفة: ما ترى أن نطعم صاحب هذا البول؟ فقال بختيشوع: شعيراً جيداً، فطعمك الرشيد، وأمره ما يمنع به هذا الطبيب من كفاية وغيرها^(١٦). أما من الناحية الأخلاقية، فإننا لم نقرا أن أحداً منهم أساء التصرف بل بلغت ثقة الخلفاء العباسيين بعقدهم وأخلاقهم أن سمحوا لهم بمعالجة نسائهم، فقد أمر المنصور أن يسمح لجورجيس بالدخول إلى «حظائر وحرمة بلا إن». وكان الخلفاء يثقون ببختيشوع (الثاني) على أمهات أولادهم، ووصف أحد المؤرخين أخلاق هذه الأسرة بقوله (إن جنس جورجيس وولده كانوا أجمل أهل زمانهم بما يخصهم الله به من شرف النفوس ونيل الكمع ومن البر والمعروف والأفضال...)^(١٧).

آل بختيشوع و«مناخية الطب»

إن استقراء النصوص التاريخية يكشف لنا أن آل بختيشوع مارسوا «مناخية الطب» من خلال أربعة ميادين رئيسية، يكمل بعضها البعض الآخر، وهي: الممارسة العملية (السريرية)، والثالوث

والت ترجمة وإدارة المرافق الصحية في الدولة العباسية، وهما يتعلق بممارسة المهنة، فقد أشرنا سابقاً إلى أن أطباء هذه الأسرة قد عاشوا الواحد منهم ثلثي الآخر، خلقاء بني العباس ونساصهم وأولادهم وجوارهم، فضلاً عن بعض وزراءهم وكبار رجال دولتهم في بغداد وخارجها. ويمكن القول إن ممارستهم هذه كانت تنقسم إلى شقين رئيسين، الأول: وثالوثي، والثاني: علاجي. فبالنسبة إلى الثلث «الوثالوثي» فقد أكدت المصادر على أن آل بختيشوع حرصوا أشد الحرص على وقاية الخلفاء من الأمراض وتجنبهم، بأية وسيلة، الإصابة بها، وقد ثعلت جهودهم، في هذا الصدد، بمراقبة طعام الخلفاء وشربهم من ناحية، ومحاولة ترسيخ بعض القواعد الصحية في أذهانهم من ناحية أخرى. وفيما يتعلق بمراقبة ما يتناوله الخلفاء من طعام وشراب، فقد أكدت المصادر هذه الحقيقة، فالطبيب جبرائيل بن بختيشوع كان يدهق في كل ما يتناوله الرشيد. ويقول ابن العبري^(١٢٤): «إنه خدمت الرشيد، في بعض الأيام، المولود «طبيب الرشيد جبرائيل بن بختيشوع» إذ جفست يده على عاتقه في ذلك». وكان جعفر البرمكي «ياكل وشرب مع جبرائيل» عندما كان الأخير في خدمته^(١٢٥). كما أن الخليفة الأمين كان «لا ياكل ولا يشرب إلا بأن جبرائيل» عندما كان الأخير في خدمته^(١٢٦). وكان الطبيب يمنع الخليفة، أحياناً، من تناول نوع من الطعام إذا اقتضت الحالة. فقد منع جبرائيل الخليفة المأمون، في أحد الأيام، من تناول أي نوع من اللحوم لفترة من الوقت، عندما لاحظ أن حالته الصحية تقتضي ذلك^(١٢٧). وكان الطبيب يطلب من الخليفة، أحياناً، تأجيل موعد طعامه، إذا وجد حالة الخليفة تتطلب التأجيل، فقد طلب جبرائيل من الخليفة المأمون، في أحد الأيام أن يؤخر موعد الغداء، بعد أن لاحظ تغيراً على وجهه وجس نبضه^(١٢٨). وتجدد الإشارة إلى أن أطباء آل بختيشوع كانوا يقومون بهذه الإجراءات الوقائية سواء أكان الخلفاء في العاصمة أو خارجها. فمن المعروف أنهم رافقوا الخلفاء، في حثهم وشرحهم^(١٢٩). وذلك لرافقة أحوالهم الصحية وما يتناولونه من طعام وشراب مراقبة دقيقة. ويقول ابن الأثير^(١٣٠) إن جبرائيل بن بختيشوع قال: «كنت مع الرشيد في الرقة، وكنت أول من يدخل عليه في كل غداة، أعرف على حالته في ليلته». وكثيراً ما أنقذ هؤلاء الأطباء حياة الخلفاء، من أخطار حقيقية، بفضل مراقبة طعامهم وشربهم. فبروي ابن أبي أصيبعة^(١٣١) أن جبرائيل بن بختيشوع منع الرشيد، في إحدى الولائم التي أقيمت له بالبحيرة، من تناول

المسك مع أنواع أخرى من الطعام والشراب، حرصاً على عدم التخلط، ومعنا من أن يؤدي ذلك إلى تسمم الخليفة.

ومن حجة أخرى، لم يتردد آل يحيشوع في توجيه النصائح الطبية للخلقاء، سواء أكان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر، وذلك في محاولة لترسيخ بعض التقاليد والفوائد الصحية في حياتهم اليومية. ومن تلك النصائح التي كان يرددها هؤلاء، على مسامع الخلقاء قول جبرائيل من يحيشوع: «إن مما يهدم العمر إدخال الطعام على الطعام قبل الانتهاء»^(١٢٢). وكان ينصح هذا الطبيب ألا يمسك الإنسان عن تناول نوع من الطعام كل عمره وإنما عليه أن يعود نفسه على تناول كل أنواع الطعام حتى يتمرن الجسم ويتأقما، لأنه قد يضطر إلى تناول طعام لم يسبق أن تناوله فإن تقبله نفسه عندها. وكان جبرائيل نفسه ينصح بعدم الباقعة في استخدام الأنوية المسهلة، لأنه إذا اعتاد الإنسان عليها قل فعلها^(١٢٣). وكان يحيشوع (الثاني) يردد دائماً أن «أكل القليل مما يصير أصح من أكل الكثير مما يتقح»^(١٢٤) والشراب على الجوع رديء والأكل على الشبع أردأ^(١٢٥).

والواقع أن نصائح آل يحيشوع الطبية كانت تفضي أحياناً، أحياناً مصغية عند بعض الخلقاء، كما هي الحال بالنسبة إلى الخليفة المأمون الذي كان يرددها ويعمل بموجبها^(١٢٦). في حين كانت تلقى قبولاً عند بعضهم آخرين ولكن دون أن يتقبلوها بها، مثل الخليفة هارون الرشيد. فالحوار الذي دار بينه وبين طبيبيه إسرائيل من يحيشوع في مدينة طوس ذيبل وفاته بأوامر قليلة عام ١٩٢ هـ/٩-١٠، في يكشف أن الرشيد كان لا يكثر من أحياناً، بالنصائح الطبية، حيث قال الرشيد لجبرائيل: «عندما اشتد عليه المرض، لم لا توتني؟» قال له جبرائيل: كنت أتهلك دائماً من التخلط، وكثرة الجماع ولا تسمع مني، والآن سألتك أن ترجع إلى بلدك فإنه أوفى لراجله فلم تقبل ... وأرجو أن يمن الله بما فيتك»^(١٢٧).

أما إذا أصيب الخليفة بمرض ما فونتقل الطبيب، عندها، إلى الشق الثاني وهو العلاج. وكان يتم ذلك وفقاً لخطوات علمية دقيقة، فهي الخطوة الأولى يقوم الطبيب بتشخيص المرض، وهي الخطوة الثانية يقوم بوصف الدواء اللازم، فبالنسبة إلى التشخيص، تقول المصادر إنه عندما وصل حورجيس إلى بلاط المنصور حرص، بداية، على تشخيص مرضه، حيث «حدثه (أي الخليفة) بعلمه، وكيف كان ابتدأها ... ولما كان غد دخل إليه (أي الطبيب) ... ونظر في نبضه وإلى قارورة الماء ...»^(١٢٨). ويهجم من هذا النص أن الطبيب أطلع على التاريخ المرضي للخليفة، ثم قام بقياس النبض وفحص البول، وذلك لأن أطباء ذلك العصر كانوا يعتقدون أن قياس النبض يدل على حالة قلب المريض في حين أن فحص البول، من حيث قوامه ولونه ورائحته، يدل على حالة كبده. وقد اتبع آل يحيشوع خطوات التشخيص هذه حتى مع نساء الخلقاء والأمراء وجوارهم^(١٢٩) حيث كانت المريضة ملهين

تقف وراء منار وتشرح للطبيب حالتها الصحية، وتجيب عما يسألها عنه من أعراض وغير ذلك. كما يطلع على «القارورة». ويقول الجعشيري إن الرشيد استخدم يوحنا طيبيه جبرائيل لمعالجة زوجته زبيدة، وأن الأخيرة شرحت حالتها له من «وراء الستر»^(١٢١).

وبعد التشخيص ينتقل الطبيب إلى مرحلة وصف الدواء اللازم. وإذا نابنا جورجيس في خطواته، عندما عالج المنصور، نجدد يطلب منه نوعاً من الحمية، ثم يعطيه الدواء المناسب، وفي ذلك يقول ابن أبي الصبيحة^(١٢٢) «ووافقه على تخفيف الغذاء وجره تدبيراً لطيفاً حتى رجع إلى مزاجه». وقد اعتاد آل بختيشوع على وصف العقاقير للدولة في ذلك العصر. فقد كان جبرائيل بن بختيشوع يأخذ من الرشيد مائة ألف درهم سنوياً مقابل شرب الدواء مرتين في العام. ومع أن هذه العقاقير كانت تستخرج في معظمها من الأعشاب الطبية، إلا أنه تم استخدام العقاقير الحيوانية وال المعدنية سواء على شكل «أدوية مطبوخة» أو «مركبة». وقد صنف يوحنا بن بختيشوع (الثاني) كتاباً في الأدوية عنوانه «تقويم الأدوية فيما اشتهر من الأعشاب والعقاقير والأدوية»^(١٢٣). كما وصف آل بختيشوع لمرضاهم أنواعاً من الفاكهة لما فيها من فائدة علاجية. فقد أقرى بختيشوع (الثاني) المعتز بن المنكدر، عندما كان مريضاً، بإعداده حبة ثمانية كان يوردها الطبيب نفسه، مقابل أن يتناول دواء يتناول على أنواع من الخبثات وعلى أنواع من الفواكه مثل التفاح. وبالفعل تمت «العصاة». حيث تناول أكثر الدواء، واستخرج وكسب الحبة من طبيبه ولفي من مرضه^(١٢٤).

وإذا لم نجد العقاقير نفعاً، كان يقوم آل بختيشوع بإجراء بعض أنواع الجراحة، وعما فتكرو المصادر في هذا الصدد أنهم استخدموا «الفصد» إذا كانت حالة المريض تقتضي ذلك. فالطبيب جبرائيل بن بختيشوع كان يأخذ من الرشيد مائة ألف درهم سنوياً مقابل فصد مرتين في العام^(١٢٥). كما استخدم الطبيب نفسه الفصد مع زبيدة، زوجة الرشيد. وكذلك مع جارية يحيى البرمكي المشهورة دينار^(١٢٦). ويبدو أن آل بختيشوع كانوا لا يفسدون بأيديهم إلا الخلقاء، أما دون ذلك فقد كانوا يكتفون أحد ابنائهم أو تلاميذهم للقيام بذلك. ولكن تحت إشرافهم. فيروي التوفي^(١٢٧) أن جبرائيل كلف ابنه بختيشوع (الثاني) بفصد جارية يحيى البرمكي. وقال بختيشوع: «أخرجت دينار يدها من وراء الستر ففصدتها...». كما استخدم آل بختيشوع «الحجامة» بل ألف بختيشوع (الثاني) كتاباً سترى كتاباً فيها، وروي المصادر أنهم عالجوا، في إحدى المرات، زبيدة بالحجامة^(١٢٨). وكانوا يضطرون، أحياناً، إلى استخدام الفصد والحجامة في أن واحد، إذا كانت حالة المريض تقتضي ذلك. فيروي ابن أبي الصبيحة^(١٢٩) أن الرشيد كان بمدينة الرقة في إحدى

المراث، بصحبة ولديه، الأسير والعامون، وطبيبيه جبرائيل، ويبدو أن الرشيد كان قد أكثر يومها من الطعام والشراب، وغشي عليه هي «السترار»، حتى لم يشك ولده في موته. فخرج جبرائيل إليه، حيث قام بفصده وحجمه فصحا الخليفة من غيبوبته.

كما استخدم أطباء آل بختيشوع، أحيانا، العلاج النفسي في معالجة بعض الأمراض ذات النشأ العصبي أو النفسي، فنتاول المسامر وألغة مشهورة، تؤكد هذه الحقيقة، وهي نجاح جبرائيل بن بختيشوع في علاج إحدى جواني الرشيد عندما أصيبت بنوع من الفالج أو الشلل العصبي، في إحدى يديها، وكيف تمكن هذا الطبيب، عن طريق الإيحاء النفسي، من إعادة الحياة إلى يدها^(١٢١)، وكان الأطباء يرددون على مسامع الخلفاء، بعض النصائح المتعلقة بالصحة النفسية، فيروي الثعالبي^(١٢٢)، مثلا، أن بختيشوع قال للعامون يوما: «يا أمير المؤمنين لا تجلس الخلاء، فإننا نجد في كتبنا أن مجالستهم حسن الروح، فقال العامون، وأنا على ذلك من الشافعين».

أما الميدان الثاني، من ميادين «صناعة الطب» الذي عملوا فيه آل بختيشوع، فهو ميدان التأليف، فقد كتب عدد منهم مؤلفات، بعضها يتعلق بهذه «الصناعة»، بشكل عام، وبعضها الآخر يتناول جانبها منها. وقد كتب معظمها بالعربية، وقلة قليلة منها كتبت بالسنينية ثم ترجمت إلى العربية، وتأتي بعض هذه المؤلفات موجهاً إلى أحد الخلفاء أو الأمراء، وبعضها الآخر موجه لأحد أبناء آل بختيشوع أو كتب لأحد أفراد طبقة حاضرة، وسنكتفي بذكر أهم المؤلفات، المتعلقة بصناعة الطب تحديدًا، فيالنسبة إلى مؤلفات جورجيس يقول، ابن التديم وابن أبي أصيبعة^(١٢٣)، إن «جورجيس من الكتب كتابه المشهور»، وقد كتبه بالسنينية، وقام حينئذ بنسخه ونقله إلى العربية^(١٢٤). أما بختيشوع بن جورجيس فقد ألف كتابين الأول تحت عنوان «مختصر في الطب» والثاني بعنوان «التذكير» الذي ألفه لابنه جبرائيل^(١٢٥)، وألف جبرائيل بن بختيشوع، كما يقول ابن أبي أصيبعة،^(١٢٦) عدداً من الكتب منها: «رسالة إلى العامون في الطعام والشراب» و«رسالة مختصرة في الطب» و«كتاب في البلاد» و«كتاب في صناعة البحور» الذي ألفه للعامون^(١٢٧)، ومن مؤلفات بختيشوع (الثاني) الطبية، كتابه: «في الحجامة على طريق المسألة والجواب»^(١٢٨)، أما يوحنا بن بختيشوع (الثاني)، فقد ألف كتابها بعنوان: «فيما يحتاج إليه الطبيب من علم النجوم»^(١٢٩)، وألف جبرائيل بن عبد الله بن بختيشوع (الثاني) عدداً من الكتب الطبية، فقد ألف للصاحب بن عباد كتابين: الأول هو عبارة عن كتاب صغير يتناول الأمراض التي تصيب الإنسان من الرأس إلى القدم، والثاني هو عبارة عن كتاب كبير أطلق عليه اسم «الكافي»، أي يلقي صاحب نفسه لحيته له، ويتألف من خمسة مجلدات عن طريق السؤال والجواب، كما ألف جبرائيل كتابين لخسرو شاه الأول هو عبارة عن «مقالة في ألم الدماغ»، والثاني «رسالة في عصب العين»^(١٣٠)، أما

مؤلفات: عبيد الله بن جبرائيل الطبية فهي كتاب بعنوان: «التواصل إلى حفظ الشامل» وكتاب: «منطق الأطباء» وكتاب «توافر المسائل مفتوحة من علم الأول في الطب» و«مقالة في الاختلاف بين الأتيان» وكتاب: «الروضة الطبية» و«رسالة في بيان وجوب حركة النفس» وكتاب: «الخاص في علم الخاص» وكتاب «طبائع الحيوان وحواسها ومنافعها» و«رسالة جوابية على مسألة في الطهارة ووجوبها» وكتاب «شكرة الحاضر وزاد السامر»⁽¹⁰⁾.

أما الميدان الثالث من ميادين «صناعة الطب» الذي عمل به آل بختيشوع، فهو ترجمة المؤلفات ولاسيما الطبية منها، من اليونانية أو السريانية، إلى العربية. وعلى الرغم من أن آل بختيشوع كانوا من دعاة حركة الترجمة، تكن المؤلفات التي ترجموها بأنفسهم كانت قليلة، ويبدو أن السبب في ذلك هو عدم توافر الوقت الكافي للترجمة، حيث أمضوا معظم وقتهم في بلاط الخلفاء والأمراء، والتزموا التزاما صارما بمراقبة الأطباء في التحل والترحال. هذا فضلا عن التزام بعضهم في العمل بالمستشفيات، وكان إذا توافر لديهم بعض الوقت، والحالة هذه، يقومون بتأليف كتاب أو كتابات طبية لروضة خليفة أو أمير. ولهذا كله فإن فئة قليلة منهم من قام بالترجمة. ومن هؤلاء: جورجيس الذي نقل للمنصور كتابا كثيرة من كتب اليونانيين إلى العربية⁽¹¹⁾، وعلى الرغم من أن جبرائيل بن بختيشوع لم يمارس الترجمة بنفسه. إلا أنه كان يكتب من يترجم له، فقد ترجم له، مثلا، حنين بن اسحق، كتابا من اليونانية إلى العربية. شعل بختيشوع⁽¹²⁾، أما بختيشوع (الثاني) فقد نقل للمنوكل كتابا كثيرة من كتب الأطباء اليوناني جالينوس (ت 199م) إلى العربية⁽¹³⁾. وكلف بختيشوع هذا أيضا حنين بن اسحق بنقل كتب كثيرة من كتب جالينوس إلى السريانية والعربية⁽¹⁴⁾. أما يوحنا بن بختيشوع (الثاني) فقد نقل كتابا كثيرة من اليونانية إلى السريانية، تمهيدا لنقلها إلى العربية⁽¹⁵⁾.

أما الميدان الرابع، الذي مارس من خلاله آل بختيشوع «صناعة الطب»، فهو تولي بعض المناصب وإدارة بعض المرافق المرتبطة بهذه «الصناعة» ارتباطا مباشرا. فقد تولي بختيشوع بن جورجيس منصب «رئيس الأطباء في بغداد» بأمر من الرشيد، حيث قال له الأخير، كما يروي عدد من المؤرخين «تكون رئيس الأطباء» ولقد يسمعون ويظهرون»⁽¹⁶⁾. ويبدو أن منصب «رئيس الأطباء والفلاسفة» كما يقول مابرهوت⁽¹⁷⁾، كان مقصورا، تقريبا، على أطباء الخلفاء. وقد غدا هذا المنصب، منذ القرن الثالث للهجرة (التاسع الميلادي) منصبا رسميا يمنحه الحكام. كما تولي جبرائيل بن بختيشوع منصب «رئيس الأطباء» في بغداد بأمر من الرشيد. وتقول المصادر إن هذا التعميم جاء بعد نجاح هذا الطبيب في علاج جارية الرشيد من الضالج الذي أصابها⁽¹⁸⁾. وتولى جبرائيل نفسه، بأمر من الرشيد،

الفكر القديم

الإشراف على بناء مستشفى في بغداد، والذي أطلق عليه اسم «مستشفى الرشيد»، وهن جبرائيل طبيباً مستورياً من أطباء جنديسابور، وهو ما سويه، رئيساً لهذا المستشفى. وقد ظل جبرائيل، في الوقت نفسه، يتولى الإشراف عليه ويتفقد شؤونه بنفسه^(١٧٩). وتولى جبرائيل (الثاني) رئاسة «المستشفى العسدي» في بغداد، بأمر من عهد الدولة. ويبدو أن هذا المستشفى، الذي أسسه عهد الدولة عام ٩٧٨/٣٦٨، كان مكاناً لعلاج المرضى من ناحية ومدرسة لتعلم الطب وإتمام دراسة الأطباء للتدخين من ناحية أخرى^(١٨٠).

شهادات في كفاءة آل بنخيشوع

وقد شهد الكثيرون بنوع أبناء هذه الأسرة ومهارتهم في «مناجاة الطيب»، وسنذكر في الإشارة إلى شهادات بعض الخلفاء والأطباء والمؤرخين بكفاءة هؤلاء. فشهد أبو جعفر المنصور بكفاءة جورجيس، فتسوي المصادر أنه عندما قرر الأخير العودة إلى جنديسابور، قال له المنصور: «وجدت راحة عظيمة في جسمي منذ رأيتك وإلى هذه الغاية وقد تحسنت من الأمراض التي كانت تعذاني»^(١٨١). وشهد الرشيد بكفاءة طبيب جبرائيل عندما قال: «إن يؤمنني على صحة هذا الرجل الذي يدعوني هذا التدبير»^(١٨٢).

ولعل شهادة أطباء البلاط بزملائهم من آل بنخيشوع - على ما بين أبناء الصلوة الواحدة من الحامد - كثير من على كفاءة هؤلاء، فعندما سأل المنصور أطباء بلاطه فيما إذا كانوا يعرفون طبيباً ماهراً لعالجته فقالوا له: «ليس في وقتنا هذا أحد يشبه جورجيس رئيس أطباء جنديسابور، فإنه ما هو في الطب وله معلومات جلية»^(١٨٣). وعندما عانى الرشيد من الصداع سأل أطباء البلاط عن بنخيشوع من جورجيس فقالوا له إن والده (أي جورجيس) «لم يكن مثله في زمانه». وعندما وصل بنخيشوع هذا إلى بلاط الرشيد دعا الأخير أطباء بلاطه للمعارة معه فقال له هؤلاء: «يا أمير المؤمنين ليس هنا من يقدر على الكلام مع هذا لأنه كونه الكلام هو وأبوه وجسمه فلاسفة»^(١٨٤).

وشهد عدد كبير من المؤرخين بمهارة آل بنخيشوع، فهذا ابن أبي أصيبعة^(١٨٥) يقول عن جورجيس إنه «كانت له خبرة بمناجاة الطب ومعرفة بالمداد وأنواع العلاج». ويقول عن ابنه بنخيشوع إنه «ملحن بأبيه بمناجاة الطب ومزاولة لأعمالها»^(١٨٦). وذكر كل من القسطنطي وابن أبي أصيبعة^(١٨٧) أن جبرائيل بن بنخيشوع قد خدم الرشيد خمس عشرة سنة ثم برح في خلالها الرشيد إطلاقاً. كما أشاد الصفدي^(١٨٨) بجبرائيل هذا بقوله إنه «كان مشهوراً

بالتعريف في المداواة. وقال التتوخي^(١٢٢) عنه إن البرامكة كانوا لا يتقنون إلا به. كما شهد القسطنطي^(١٢٣) بالطبيب بختيشوع (الثاني) بقوله إنه كان «طوبيا حلقا». وأشهد ابن أبي أصيبعة^(١٢٤) بكفاءة جبرائيل (الثاني) وابنه عبيد الله. فقال عن الأب إنه «كان فاضلا عالما متقنا لصناعة الطب جيدا في أعمالها حسن الفرية بها ... وكان أجداده في هذه الصناعة كل منهم لوحد زمانه وعلماته وفتنه». وقال عن ابنه إنه «كان فاضلا في صناعة الطب مشهورا بجودة الأعمال فيها، متقنا لأصولها وفروعها، من جملة القسطنطينيين من أهلها والعريشين من أربابها...»^(١٢٥).

مكانة آل بختيشوع الأدبية

وقد تحققت لأل بختيشوع مكانة أدبية كبيرة في بلاط الخلفاء خاصة، والوساطة الأمراء والشمس خاصة. وتعود اسم هذه المكانة وملاصيحها إلى الأيام الأولى لوصول

جورجيس إلى بغداد عام ١٨٨هـ/٧٩٥م. حيث احتل هذا الطبيب مكانة أدبية مرموقة في بلاط الخليفة. وأكد ابن العبري^(١٢٦) ذلك بقوله إنه لما وصل جورجيس إلى بلاط المنصور أمر الأخير «باجتماع جميع الرعيح» وإنزاله في أجمل موقع من دور وإكرامه كما يكرم أهل الأهل...»^(١٢٧) وصنف ابن أبي أصيبعة^(١٢٨) إلى ذلك أنه بعد نجاح جورجيس في علاج الخليفة، أمر الأخير «بأن يجاب جورجيس إلى كل ما يسأل».

وبلغت منزلة آل بختيشوع الأدبية شأوا كبيرا في عهد الرشيد، بل لا يبالغ إذا قلنا إن المنزلة التي احتلها الطبيب جبرائيل - حفيد جورجيس - في بلاط الرشيد لم تبلغها منزلة أي طبيب آخر، نستطوي أو غير نستطوي. قدم في البلاط العباسي. وبما يؤكد هذه الحقيقة ما تردده المصادر من أن الرشيد قال لجبرائيل هذا، وهو حاج بمكة «يا جبرائيل: علمت موتيتك عندي؟ قال: يا سيدي كيف لا أعلم؟ قال له: دعوت لك، والله، هي الوفقة، دعاء كثيرا، ثم التفت الرشيد إلى بني هاشم وقال لهم: عسى أنكرتم قولي هذا؟ فقالوا: يا سيدي، إن جبرائيل دعى. فقال الرشيد: نعم، ولكن صلاح بدني وفراجه به. وصلاح المسلمين بي. فصلاحهم بصلاحه وبقاله. فقالوا: صدقت يا أمير المؤمنين»^(١٢٩). وعلى الرغم مما يعمل حديث الخليفة من دلالات ومعان سياسية خطيرة، لينا الآن بصدد مناقشتها، إلا أنه يكشف بالدرجة الأولى، المكانة الأدبية التي حظي بها هذا الطبيب في بلاط الخليفة، وبشكل دعوى غير مباشرة إلى بني العباس خاصة والمسلمين عامة بأن يمنحوا هذا الطبيب الاحترام والتقدير.

ووصلت منزلة جبرائيل - في بلاط الرشيد - ذروتها. عندما أخذ الأخير يردد على مسامع أصحابه أن كل من كانت له "إلى" حاجة فليعالج بها جبرائيل، لأنني أفعل ما يسألني فيه ويطلبه مني...⁽¹⁷⁷⁾. ولا شك في أن كلام الخليفة بين يمين بوشوح أن جبرائيل لم يعد مجرد طبيب يتمتع بحظوة في البلاط، وإنما قدما بمثابة وزير تصوير في أثير لدى الرشيد. ومن ناحية أخرى فإن كلام الخليفة جعل كبار رجال الدولة وقادتها يعملون على كسب ود جبرائيل لأنه أصبح مدخلا لتحقيق مطالبهم وحل مشاكلهم. وقد أكد هذه الحقيقة عدد من المؤرخين بقولهم: «وكان القادة يعتمدونه (أي جبرائيل) في كل أمورهم»⁽¹⁷⁸⁾. ومن المؤكد أن جبرائيل نفسه كان أكثر الناس ذواية بعزلته عند الرشيد، حيث ينقل القسطنطيني⁽¹⁷⁹⁾ حديثا لجبرائيل جاء فيه: «وافضل علي الخفاء ورفعوني من حد الطب إلى المناصرة والمصارعة، وأنه ليس لأسيير المؤمنين أخ ولا قرابة ولا قائد ولا عامل إلا وهو يدبرني، إن لم يكن مثالا بعبهته (أي) وشاكرا لي على علاج عائلته به ومحضر جميل حضرته له ووصفته وصفا حسنا عند الخليفة لتفخته وكل واحد من هؤلاء يفتنك علي ويحسن إلي...».

وعلى الرغم من تردي العلاقات بين جبرائيل والخليفة المأمون، في مستهل عهد الأخير، إلا أنه سرعان ما عاد دوره بعبهته، حتى «حضر المصروف»⁽¹⁸⁰⁾ خاطبه كتابه بأنبي عيسى جبرائيل، وأكرمه زيادة على ما كان إليه بكرمه. وأصبح يوم الأخير في إجلاله إلى أن كان كل من تلقى عملا لا يخرج إلى عمله إلا بعد أن يلقى جبرائيل ويكرمه⁽¹⁸¹⁾. وعلى الرغم مما سيمر هذا القرار على جبرائيل من ثروة مادية، إلا أنه يمكن، في الوقت نفسه، ما كان يحظى به من مكانة أدبية عند الخليفة، ويبدو أن المكانة التي تحققت لجبرائيل، في أيام المأمون، ما عرفت على أن يعمل في رعايته أبناء طائفته من المناصرة، حتى أنه قام بدور كبير في انتخاب بطريرك المناصرة المعروف باسم الصباغ، على الرغم من كبر سنه⁽¹⁸²⁾.

واعتزل بختيشوع (الثاني) مكانة أدبية رفيعة في بلاط الخليفة المتوكل قبل أن ينكبه. وقد أكد هذه المكانة القسطنطيني⁽¹⁸³⁾ بقوله، إن هذا الطبيب «بلغ في الجلالة والرفعة وعظم القسرة وحسن الحال وكسب المال المروءة مبلنفا بقول الوصفه، وأشار ابن أبي أصيبعة⁽¹⁸⁴⁾ إلى ذلك بقوله إن مكانة بختيشوع هذا لم يلقها أحد من سائر الأطباء الذين كانوا في عصره... وكان الخليفة المتوكل نفسه يردد دائما أن بختيشوع (الثاني) «معه منا محل أرواحنا من أبداننا» بل ذكر عدد من المؤرخين أن هذا الطبيب اعتاد أن يجلس إلى جانب الخليفة على السدة⁽¹⁸⁵⁾.

ثروة آل بختيشوع المالبة

لقد أثرى آل بختيشوع، خلال خدمتهم في البلاط العباسي، ثراء كبيراً. وقد تعددت مصادر هذا الثراء وتنوعت أشكاله، فبعضه كان مصدره الخلفاء وبعضه الآخر كان مصدره كبار رجال

الدولة. وقد أكد هذه الحقيقة القنطري^(١٢٦٦) بقوله: «إن عيش جبرائيل وبختيشوع أبيه وجورجيس جده لم يكن من الخلفاء فقط، وإنما كان من الخلفاء بولاية اليهود وأخوة الخلفاء وعمومتها وقرباتها ووجوه مواليه وقوايعها». أما أشكاله فقد توزعت بين ثروات منسوبة كالأموال والذهب والأطباق والدواب، وثروات غير منسوبة كالضياع والمزارع والبيوت. ولقد أشار بعض المؤرخين بإشارات عابرة إلى ثروات بعض أطباء هذه الأسرة في حين ذكر مؤرخون آخرون تفاصيل وافية عنها. فعندما أشار ابن أبي أصيبعة^(١٢٦٧) إلى ثروة جورجيس القنطري^(١٢٦٨) عن ثروة بختيشوع بن جورجيس قال إن الرشيد وفيه «ملا وأهراء». أما عن ثروة بختيشوع بن يوحنا فقد أشار إليها أحد المؤرخين بقوله: «إنه نال من المنعم الأعمام الكثيرة والإقطاعات من الصياع...»^(١٢٦٩).

ولكن نولف عدد كبير من المؤرخين أمثال القنطري وابن العبري وابن أبي أصيبعة^(١٢٧٠) أمم «مروج» كتب بخط كاتب جبرائيل بن بختيشوع يتضمن ثروة هذا الطبيب التي حصل عليها خلال خدمته للرشيد نحو ثلاثة وعشرين عاماً، وخدمته للبرامكة نحو ثلاثة عشر عاماً. ويتناول المؤرخون أخبار هذه الثروة تعبيراً عن دهشتهم بها، ونجدد الإشارة إلى أن تفاصيل هذه الثروة عرضها اثنان من المؤرخين، وهما القنطري وابن أبي أصيبعة، وربما نقل الثاني عن الأول مع إضافات اقتبسها من مصادر أخرى^(١٢٧١). ومن دراستنا لهذه الثروة يتبين لنا ما يلي: أولاً، كان يتناول جبرائيل من بيت مال الدولة راتباً شهرياً قدره عشرة آلاف درهم، كما كان يتناول خمسة آلاف درهم شهرياً لمنحاة إقامة ومعيشة (النزل). وبذلك كان دخله السنوي من بيت المال العام مائة وثمانين ألف درهم سنوياً. ثانياً، كان يتناول جبرائيل من بيت مال الخليفة مبالغ محددة في بداية كل سنة هجرية، وهي تتألف من راتب قدره نحو خمسمائة ألف درهم، بالإضافة إلى خمسين ألف درهم أخرى قيمة ثياب، كما كان يقدم له الرشيد مبالغ نقدية على شكل هدايا في عيد صوم النصارى ويوم الشعانين وعيد الفطر بقيمة مائة وعشرين ألف درهم، كما كان يأخذ مائة ألف درهم سنوياً مقابل فساد الرشيد مرتين في العام، ومائة ألف درهم أخرى مقابل تناول الرشيد الدواء مرتين في العام. وبذلك

الفصل الرابع

كان يحصل جبرائيل من بيت مال الخليفة على أربعمائة وعشرين ألف درهم في العام. ثالثاً، وكان يحصل جبرائيل من أسرة الرشيد، أمثال زوجته زبيدة وأخته العباسية، ومن كبار رجالات بلاطه أمثال الفضل بن الربيع على مبلغ قدره أربعمائة ألف درهم في العام. وأيضاً كان يحصل جبرائيل من التبركة (يحيى بن خالد وولديه جعفر والفضل) على مبلغ قدره مليونين وأربعمائة ألف درهم في العام. خامساً، وكان يصل إلى جبرائيل من واردات ضياعه مبالغ سنوية كبيرة، ولا سيما أن هذه الضياع كانت جميعها ضياع تقليدية اشترها جبرائيل بأمواله الخاصة، وليست إقطاعيات ممنوعة من الخلفاء. بل كان جبرائيل ينتظر دائماً ويقول: «إن جميع ضياعي أملاك لا إقطاع»⁽¹⁴¹⁾. وكانت هذه الضياع موزعة ما بين حنطيسبور والأهواز والبصرة والسواد. وكان بعضها يتم استثماره عن طريق الوكلاء والبعض الآخر عن طريق المقاطعة. وعلى أي حال فإن واردات جبرائيل من ضياعه كلها كانت نحو مليون وخمسمائة ألف درهم في العام.

وهي ضوة ما تقدم فقد كانت واردات جبرائيل في العام، من مصادر الدخل التي ذكرناها آنفاً نحو أربعة ملايين وتسعمائة ألف درهم. وإذا كان جبرائيل قد خدم الرشيد مدة ثلاثة وعشرين عاماً وهذا التبركة ثلاثة عشر عاماً فإن مجموع الثروة التي حصل عليها من الرشيد والتبركة خلال هذه الفترة كان نحو ثمانية وثمانين مليوناً وسبعمائة ألف درهم. وقد توصل كل من القسطنطين وابن أبي أصيبعة⁽¹⁴²⁾ إلى أن يبلغ نفسه، وإذا كان الدينار في عهد الرشيد يساوي خمسة عشر درهماً تقريباً، فإن ثروة جبرائيل كانت نحو ستة ملايين دينار. وقد قدر ديوارض⁽¹⁴³⁾ هذه الثروة بحوالي سبعة ملايين دولار أمريكي. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الثروة كانت تلك التي حصل عليها جبرائيل في عهد الرشيد، أي أنها لم تشمل على ما حصل عليه من أموال خلال خدمته للأمين والأمين⁽¹⁴⁴⁾.

أما بالنسبة إلى يوشع (الثاني) فإننا لا نملك تفاصيل كافية عن ثروته ولكن الإشارات التي وردت عند بعض المؤرخين تؤكد أنها كانت هائلة، بل ربما فاقت ما تحقق لوالده، هذا بالإضافة إلى ما ورثه عن والده. فقد حصل على ثروة كبيرة من خلال خدمته للأمين والمعتصم والواثق والمتوكل ... وغيرهم من الخلفاء، ويقول القسطنطين⁽¹⁴⁵⁾: «إن يوشع بلغ من كثرة المال ومبالاة الخليفة في اللباس والزي والطيب والفرش والضياعات والتفسيح في المنقبات مبلغاً يفوق الوصف». ويقول ابن العبري⁽¹⁴⁶⁾: «إن هذا الطبيب صار يعادل الخليفة المتوكل في كسوته ومقامه وماله وثورته وجوارحه».

والواقع فقد انعكست الثروة التي تجمعت في أيدي آل بختيشوع على حياتهم وأسلوب معيشتهم. حيث عاشوا حياة رفاحية كاملة ووفروا لأنفسهم كل أسباب الراحة والبهجة، فعاشوا في بيوت أشبه بالقصور، وكانوا يحسبون اختيار ملابسهم وطعامهم وشرايهم، ولهم في كل ذلك نقالهم خاصة، فمن الحبة التي كان يرثيها بختيشوع (الثاني) بلغ نحو ألف دينار⁽¹²³⁾، وكان هذا الطيب نفسه يجلس «في مركبة من الأبنوس ويذهب من دار الخليفة إلى داره وكان يقوم بخدمته ألف رجل ... ونفقة شيعته وزيته وطوبه بلغت خمسمائة دينار يومياً». وأما بختيشوع (الثاني) نفسه، وكذلك والده من قبل، بالجوارى، على الرغم من غصب الجليل عليه، وربما كان ذلك بمثابة البهنة التي عاشوا فيها، ونتيجة للثروة التي تحققت لهم، في حين أن جدهم جورجيس رفض أن يعيش مع الجوارى في بيت واحد⁽¹²⁴⁾.

وتكث المصادر مدهولة أمام صورة من صور بختيشوع، وهي صورة أشبه بتعصب ألف ليلة وليلة. فتقول المصادر إن بختيشوع (الثاني) دعا الخليفة المتوكل يوماً إلى وليمة في بيته في سمرام عام 361 هـ/888 م. وأن هذه الوليمة اشتملت على «خمسة آلاف خوان، على كل خوان ظروف مشوي وقجاجتان وخمسمائة وثلاثة ألوان طيب وعطيق حلوى وخيز سمنه كاف ونقول وطوب وثلج كثير قد استعضر من جبال أنور إلى بغداد في فصل الصيف». (البحر المحلى الرقيق فيما قد يكون في هذا الوصف من مبالغة إلا أن المصادر تؤكد أن المتوكل قد دخل تما شاهده عند طيبه من التجميل والثروة والنفقات)⁽¹²⁵⁾.

آل بختيشوع والحياة السياسية

على الرغم من أن طبيعة عمل آل بختيشوع لا تمت بصلة مباشرة إلى عالم السياسة، إلا أنه يحكم موقعهم في البلاط، والحظوة التي تمتصوا بها هيبة، وثقة الخلفاء بهم، والمكانة الأدبية

التي تحققت لهم ... كل ذلك جعلهم على دراية بشؤون الدولة، وبما كان يدور في بلاط أصحاب القرار من سياسات وأسرار، بل ربما كان آل بختيشوع على اطلاع بما كان يدور في خلد الخلفاء وعقولهم أكثر مما كان يعرفه معظم كبار رجال الدولة، ويضاف إلى ذلك أننا لا نستبعد أن يكون بعض الخلفاء قد استخدم بعض أطباء آل بختيشوع كقناة للإطلاع من خلالها على الراي العام، وما كان يدور في المجتمع السياسي من آراء واتجاهات. ويؤكد هذه الحقيقة ما أشار إليه ابن الأثير⁽¹²⁶⁾ من أنه عندما كان الرشيد في الرقة كان جبرائيل أول من يدخل عليه من الناس وبما كان «عن أخبار العامة».

الفكر التاريخي

وعلى أي حال فقد حاصر آل بختيشوع أحداثا سياسية، داخلية وخارجية، بالغة الأهمية. وكان عدد من أفراد هذه الأسرة على صلة وثيقة ببعضها وشهود عيان على بعضها الآخر. فقد عاش جبرائيل بن بختيشوع، مثلا، أحداث تكية البرامكة، بكل دقائقها، منذ أن كانت فكرة تدور في عقل الرشيد إلى أن تحولت إلى حدث على أرض الواقع. فقد كان جبرائيل على علاقة حميمة بالرشيد والبرامكة على السواء. وكان يسمع المديح يبحر اليرمكي من الرشيد وزوجته. عندما كانت العلاقة بينهما ودية، كما كان يسمع القدرح به عندما أخذ الرشيد يفكر في البطش بهم. بل كان جبرائيل نفسه في منزل جعفر بن يحيى في الأتبار. ومعهم أبو زكار الأعشى يفتي جعفرا. عندما دخل رجال الرشيد وألقوا القبض على جعفر. وبعد أقل من ساعة استدعى الرشيد جبرائيل ليرى رأس جعفر لنفسه في سطلته بين يدي الخليفة⁽¹⁴⁷⁾. وعلى الرغم من أن هذا الموقف كان في ضاية الإحراج والخطورة بالنسبة إلى جبرائيل، إلا أن الرشيد لم يأخذ أحدا بجزيرة أحد، بل يمكن أن نسجل لجبرائيل موقفا يستحق الثناء، وهو أنه استمر وفيا للبرامكة بعد نكبتهم، وظل يعترف بفضلهم عليه. على مسمع الرشيد وأولاده. وكان الخلفاء يدركون أن موقف جبرائيل من البرامكة هو من باب الوفاء الشخصي والاعتراف بالجميل. ويكفي في الوقت نفسه، موقفا أخلاقيا نبلا⁽¹⁴⁸⁾.

وبينما أن تؤكد أن جبرائيل يكتفينا بالأسباب في تكية البرامكة - كما فهم من الرشيد - هو أن هؤلاء استغلوا ثقة الخليفة بهم، وبعينوا على شؤون الدولة هيمنة كاملة، حيث لم يبق للرشيد من الخلافة سوى اسمها فقط⁽¹⁴⁹⁾.

ومن الأحداث الداخلية المهمة التي كان جبرائيل بن بختيشوع شاهدا عيان عليها، الصراع بين الأمين والناصر على الخلافة. فقد كان هذا الطيب، بحكم كونه الطبيب الخاص للأمين، على دراية بطفاهة هذا الصراع وأحداثه. فقد كان، مثلا، على معرفة دقيقة بموضع الحملة التي بعث بها الأمين ضد الناصر، بل كان يتوقع من خلال قرابته للأحداث ومعرفة بطبيعة الأخوين المتنازعين أن الناصر سيكون إلى جانب الناصر. ولكن على الرغم من ذلك كله فقد ظل الطبيب ملتزما بخدمة سيده الأمين، طوال مراحل الصراع⁽¹⁵⁰⁾. حتى إنه دفع ثمن موقفه - كما سنرى - غاليا.

وكان آل بختيشوع شهود عيان على بعض الأحداث الخارجية، منها، على سبيل المثال، الصراع بين العباسيين والروم. فقد رافقوا الخلفاء في حملاتهم المتكررة ضدهم. فقد رافق جبرائيل الرشيد كما رافق بختيشوع (الثاني) الناصر. وعلى الرغم من أن الحرب كانت تدور بين المسلمين والمسيحيين إلا أن آل بختيشوع لم يظهروا أي تعاطف مع أبناء دينهم، بل كان ولاؤهم للدولة العباسية ولا، مطلقا، وربما كانوا

يعتقدون بأنهم رعايا الدولة العباسية الإسلامية أولاً ومسيحيون ثانياً، وبهمنا أن نؤكد أن آل بختيشوع كانوا ضملاً على دارية بشؤون الدولة وسياسة الخلفاء، هي الداخل والخارج، وأن الخلفاء كانوا يستشيرونهم في بعض القضايا، ولكن على الرغم من ذلك كله فإنه لم يكن لهم تأثير مباشر على صنع القرار السياسي في الدولة، ولو كان لهم مثل هذا التأثير لمحاولوا إقتلاع أصدقائهم البرامكة. وقد حرص آل بختيشوع أشد الحرص على مصالحهم ومستقبلهم، ولهذا لم يتورطوا في أي نشاط متعاضد للدولة، سواء في القول أو الفعل. ولو حدث شيء من هذا الضيفل، لما غفر لهم طبعهم ... بل لتعرضوا لشكبة أشد من شكبة أصدقائهم البرامكة وأنكى.

المناصب التي واجهها آل بختيشوع

واجه آل بختيشوع، إبان خدمتهم في البلاط العباسي، بعض المناصب التي تنوعت أساليبها وتعددت مظاهرها ونبايتها فصولها. ولعل من الفارقات الغريبة أن أكثر طبيجين، من أطباء هذه الأسرة،

حفظاً مجداً أدبياً وصادياً واجتماعياً، وهما جبرائيل وابنه بختيشوع (الثاني)، كانا أكثر الذين واجهوا متاعب حقيقية منهم. وربما من طبيعة الأشياء أن يكون للمجد ذلك الثمن الباهظ، ضالمة إلى جبرائيل فقد أدت مناهضة التفتيشية خلال خدمته لتخليفة الأمين، حيث تذكر المصادر أن المائدة في بغداد كانت تستخدم لأداء وظيفتها. فلما جبرائيل إلى عم الخليفة، وهو إبراهيم بن المهدي الذي أسكنه في بيته وحماه ممن كان يحاول قتله. ووصف إبراهيم حال جبرائيل آنذاك قائلاً: «كنت أرى من طلع جبرائيل وكثرة أسفه على ما تلف من ماله. وشدة اختصامه ما لم اتوهم أن أحداً بلغ به الوجد بماله مثل الذي بلغ بجبرائيل»^(١٢٢). ولم يمض وقت طويل، على هذه الواقعة، حتى استولى البهيسة على أملاك جبرائيل في البصرة والأهواز^(١٢٣).

وفي خلافة الأمين واجه جبرائيل نفسه متاعب شديدة. وقد أشورتنا سابقاً إلى أنه عندما قُتل الأمين وتقلد القاسم الخلافة، عام ١٩٨ هـ/ ٨١٢ م، أمر الأخير وزيره الحسن بن سهل بالقبض على جبرائيل وسجنه ومصادرة أملاكه، بحجة أنه دخل في خدمة أخيه الأمين ولم ينحى إلى خدمته، وانصاع الوزير لأمر الخليفة وزج بالطبيب المغلوب على أمره في السجن^(١٢٤). وبذلك دفع جبرائيل ثمن علاقته الودية بالأمين غالياً. وعلى الرغم من أن القاسم لم يكن يملك من المعلومات ما يدين بها جبرائيل، إلا أن صداقة الأخير مع الأمين كانت أمراً معروفاً في البلاط العباسي حتى قيل أن يتولى الأمين الخلافة. فالشيد كان يرود دائماً أن جبرائيل «رهب الأمين»^(١٢٥). ومع أن الحسن بن سهل أطلق سراح جبرائيل

عام ٢٠٢ هـ/٨١٧ م لمعالجته، ولكن عندما دخل المسلمون بغداد عام ٢٠٥/٨٢٠ م وضع جبرائيل من الخدمة، وأحضر ميخائيل للتطبيب وهو صهر جبرائيل (أي زوج ابنته)، وجعله مكانه وأكرمه إكراما وافرا فكيفما لجبرائيل،^(١٢٤) وأخيرا اضطر الخليفة إلى استدعاء جبرائيل واسترضائه عندما مرض عام ٢١٠ هـ/٨٢٥ م وعُثِل ميخائيل في علاجه. ونجح جبرائيل في علاج الخليفة، الذي أعاده إلى منصبه وأمر أن تُرد إليه سائر ما كان قد سوير منه من الأملاك والضياع^(١٢٥)، وظلت العلاقة ودية بين الخليفة والطبيب حتى وفاة الأخير عام ٢١٢ هـ/٨٢٨ م.

أما القضاة التي واجهها بختيشوع (الثاني) فلم تكن تفل بأي حال من الأحوال، مما علاه والده جبرائيل، وقد بدأت هذه القضاة أثناء خلافة الوالي بالله (٢٢٧-٢٢٩ هـ/٨٤١ م). ويرى عدد من المؤرخين أن السبب في ذلك هو ما كان يدور في البلاط العباسي، آنذاك من دسائس وتحايدات. فقد كان الوزير محمد بن عبيد الله الزيات وقاضي القضاة أحمد بن أبي داود -بمنازعة بختيشوع وبمسداده على قضائه وسره ومروءته وسدقاته وكفاله مروءته، فكانا يقرران الوفاق عليه- يسيطر عليه الوالي ونكيه وقبض على أملاكه وضياعه. وأخذ منه حيلة ماثلة من الدال ونفاذ من سامراء إلى جنديسابور، عام ٢٢٠ هـ/٨٤٥ م.^(١٢٦) ولكن حينما أُعزل الوالي بالاستخفاف، وباع مرحلة خطيرة في مرضه الأخير، أنقذ من يُحضر بختيشوع (الثاني) في سامراء، ولكن مات الوالي قبل أن يوافي بختيشوع^(١٢٧).

وعندما تقلد المتوكل الخلافة (٢٢٢-٢٢٧ هـ/٨٤٦-٨٦١ م) فدا بختيشوع (الثاني) طبيبه الخاص، فأقام إلى جانبه في سامراء. وكان الطبيب المفضل لديه وأسرته، وأهليه -حبا جما-، ولكن سرعان ما قلب المتوكل ظهر الجن لطبيبه واستعاضه ماله، وشرى بعض المصادر أن المتوكل طلب من بختيشوع أن يعود يوما إلى بيته. فحرب الأخير بذلك، وأقام له، كما أشرنا سابقا، وليلة خاطرة حيث -لم ير أو يسمع بعثها،^(١٢٨) ولم تعش أيام على هذه الوليمة حتى أمر الخليفة بمصارعة الطبيب ونفيه من سامراء إلى بغداد. ويبدو أن هذه المصارعة كانت من الضطامة حيث إنه بعد أن أخذ الخليفة ما أخذ من بختيشوع -ظل لديه من الحطب والحجم والتهيد ما ابتاعه منه الحسن بن المهدي الشروفي بستة آلاف دينار، ثم باع ذلك وباشي عشر ألف دينار،^(١٢٩).

ويؤكد كثير من المؤرخين أن السبب فيما حل بهذا الطبيب هو أن المتوكل قد حسد طبيبه على ما كان يتمتع به من ثراء ونعمة. فيقول القسطنطين^(١٣٠)، إنه بعد الوليمة المذكورة -استكثر المتوكل لبختيشوع ما زاد من نعمته، وحشد عليه ونكيه بعد أيام يسيرة فأخذ له مالا كثيرا. أما ابن أبي أصيبعة^(١٣١) فيقدم تفاصيل أكثر حول هذه المسألة،

فيعد أن يقول إن أحوال بختيشوع قد صنعت في أيام المتوكل، وبينَ مظاهر ثروته، يؤكد أن الخليفة قد حمسه ... وقبض عليه، ويتفق ابن العبري^(١٢٢) مع القسطنطي وابن أبي أصيبعة حول هذا الأسر ويقول: «إن بختيشوع صار يعادل المتوكل في كسوته ومقامه وماله وثروته وعبيده وجواريه». ثم يقول: «واستكثر المتوكل لبختيشوع ما رآه من نعمته وكمال سرورته فحقد عليه وتكبه بعد أيام بسيرة فأخذ له أموالاً كثيرة». وعلى الرغم من إجماع المؤرخين المعين بهذه المسألة على أن حمس الخليفة هو السبب فيها حل بالطبيب، إلا أن ابن أبي أصيبعة^(١٢٣) نفسه ينفرد بإشارة مفادها أن المتوكل «قد اضطرب في إدلال بختيشوع». وهذه الإشارة تعطينا تفترض أن الطبيب ربما استغل منزلته عند الخليفة، ولكن لا تدري هل تجلّى هذا «الإدلال» من جانب الطبيب في الإثراء أم في جوانب أخرى لم يحددها المؤرخ؟

وعلى أي حال سرعان ما استندى المتوكل لبختيشوع (الثاني) لمعالجته من مرض «القولنج» واسترضاه، وأتم عليه، ورضي عنه، وأعاد له كل ما صوره له^(١٢٤). ولكن لم يمض وقت طويل حتى تودت العلاقات بين الطرفين، وقام المتوكل بمصادرة أملاكه بختيشوع كلها مرة أخرى ونقاد من سائر إلى القسوة على رواية^(١٢٥) أو إلى البحرين على رواية أخرى^(١٢٦). ويبدو أن السبب في التكية الثانية هذه يعود إلى المؤامرات التي كان يحكيها القنصل بالتح مع أموالي في البلاط ضد والده المتوكل عليّ الله. وكان بختيشوع هذا الشخصية الرئيسية لها^(١٢٧). وعلى أي حال لم يشترك الطبيب مكانته في البلاط إلا عندما تقلد المستعين بالله الخلافة عام ٢٦٨ هـ / ٨٦٣ م، حيث أعاده إلى الخدمة وأحسن إليه. وعند تولي المهدي بالله الخلافة، العام ٢٥٥ هـ / ٨٦٩ م، شكّا إليه بختيشوع بما أخذ منه، أيام المتوكل، فأمر المهدي بأن يدخل بختيشوع سائر الخزائن، وأن يرد إليه كل ما اعتُرف به ... وبذلك لم يبق له شيء إلا أخذه. وأطلق له سائر ما ضاعه. وحاطه كل الحياطة^(١٢٨).

الخاتمة

بعد أسيرة بختيشوع أولى الأسر التيسيرية التي دخلت في خدمة بني العباس، ففي الوقت الذي كانت تثبت فيه هذه الدولة أركانها، كان آل بختيشوع يتعمسون مكاناً لهم في ظل خلفائها. وبينَ

البحث أن انتفال أبناء هذه الأسرة من جنديسابور إلى بغداد كان بداية مرحلة جديدة في تاريخهم من ناحية. وتاريخ التسلطة عامة من ناحية أخرى، حيث فتح انتقامهم الباب واسعا لهجرة أطباء جنديسابور وعلمائها، التسلطة وغير التسلطة، إلى بغداد. يحيطون

معهم ما كانت تنحى به تلك المدينة من علوم ومعارف وخبرات، حتى حلت بعدد محليها وارتاة لتراث الشرق والغرب.

وكشفت البحث أن بروز هذه الأسرة في العصر العباسي الأول، لم يكن صدفة أو حدثا مفاجئا معزولا عن العصر الذي عاشوا فيه، وإنما كان حصيلة عوامل متعددة تفاعلت مع بعضها وساعدت على ترسيخ أقدامهم في «صناعة الطب» وخدمة بني العباس، على امتداد قرون ثلاثة. ومن هذه العوامل ما كان يتعلق منها بطبيعة العصر ومعطياته ورواية الخلفاء لآل يحيى وحماتهم لهم من ناحية، ومنها كان يتعلق بكيفية هؤلاء الطيبة والهيئة من ناحية أخرى. وأشار البحث إلى مدى حرص أبناء هذه الأسرة على احتكار هذه «الصناعة»، والاستئثار بالعمل في بلاط الخلفاء والأمراء. ولا شك في أن ذلك كله أدى إلى حجب الأطباء السليمن عن البروز، ولا سيما في العصر العباسي الأول، حيث لم تسمح أن أحدا من الأطباء السليمن تتلمذ على أيديهم، أو أنهم تعاونوا مع أحد منهم، كما هي الحال بالنسبة إلى الأطباء النساطرة والهنود وغيرهم.

وأثبت البحث أن آل يحيى اختاروا «صناعة الطب» ابتداء كاملا وطفا لتفاهيم والقواعد التي كانت سائدة في عصرهم. بل طوروا الكثير منها، ومع أن إنجازاتهم على صعيد «الممارسة» كانت تقوى إنجازاتهم في «فهم» التشريح وأكثر حفا، ولكن ما التجزؤه كان يلي مطالب المرحلة ويستجيب لاحتياجات العصر.

وبرهن البحث على أن ما تحقق لآل يحيى من مكانة أدبية رفيعة، في البلاط العباسي، لم تحظ بها أي أسرة أخرى، مسيحية أو غير مسيحية، على امتداد التاريخ العباسي، بل لا نقالي إذا قلنا إن تلك المكانة لم تكن تقل كثيرا عن مكانة البرامكة وهم في أوج مجدهم. ولقد أفاد آل يحيى أن أبناء جلدتهم النساطرة، من أطباء وغير أطباء، بالحدود التي لا تؤثر على مصالحهم ومستقبلهم في البلاط العباسي.

وسن البحث أن هذه الأسرة حصلت على ثروة كبيرة، من خلال خدمتها الخلفاء بني العباسي وأمرائهم. وأن آثار هذه الثروة قد تخطت واضحة في أسلوب معيشتهم الذي كان يضاهي برهانيت، أحيانا، حياة الخلفاء أنفسهم.

وكشف البحث أن آل يحيى كانوا شهود عيان على الكثير من الأحداث السياسية، وأنه على الرغم من مكانتهم وثقة الخلفاء بهم، إلا أنه لم يكن لهم تأثير مباشر في صناعة القرار السياسي. كما أنهم لم يتورطوا في أي قضية سياسية، وإنما حرصوا أشد الحرص على الالتزام بقواعد الهيئة وأدائها من ناحية، والتمسك بمصالحهم ومستقبلهم في البلاط من ناحية أخرى. ولو حدث واتجهف هؤلاء في التيارات السياسية المعادية لبني العباس، أو في

المؤامرات التي كانت تحبك في البلاط، أحياناً، لحل بهم ما حل بأصدقائهم البرامكة. ولما شعر لهم طبعهم وحاجة الخلقاء لهم.

واختلتم البحث بإلقاء الضوء على بعض المتاعب التي تعرض لها بعض أبناء بختيشوع، وبين أن هذه المتاعب كانت مؤقته ومرتبطة بظروف محددة، ولم تكن نتيجة سياسة رسمية للدولة تجاه أهل الذمة. كما أوضح البحث أن ثروتهم كانت أحياناً سبباً في متاعبهم، حيث طمع فيهم القاصي والداني، والفقيه والغني، فلو اقتصر هذا الطمع على الفقراء والعامّة فربما كان له ما يبرره، ولكنه امتد إلى الخلفاء والأمراء. فإذا كان العامة قد نهوا بيوت آل بختيشوع مرة فقد صار الخلفاء، ممتلكاتهم مرات ومرات.

وصفوة القول: إن آل بختيشوع يمثلون مرحلة مهمة من مراحل تطور الطب العربي الإسلامي، وهي المرحلة التي مهدت لظهور الأطباء العرب المسلمين العظام، كما أن تراثهم بصورة المتعددة. أثار الأجيال التالية من طلاب الطب على اختلاف أجناسهم وأديانهم، ويظل تاريخ هذه الأسرة يمتد بمتابعه ومتاليه، شامداً حياً على «الغلاية» التي تميز بها ذلك العصر ... عصر النهضة العربية الإسلامية.



- ١- ينسب القضاة إلى مسطوروس، وهو راعب من الطوائف، نصب بطريركا على القسطنطينية عام ١٢٤ م. وكان مدعيه بطوم على أن السيد المسيح هو إسمان. وأن السيدة مريم العذراء لم تلد أبدا وإنما ولدت إسماعا. وقد أثار هذا المذهب ثورة عارمة في العالم المسيحي وقتذاك.
- انظر القسطنطيني (أحمد بن علي) صبح الأمل في مساهمة الإنشاء، ١٤ جزءا، (دار الكتب المصرية، بيروت، ١٩٥٢)، ج ٢٢، ص ٦٥٢. أيضا: أوليري (د. لاسي)، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة وعريب كاشان، (المطبعة المصرية، القاهرة، ١٩٦٥)، ص ٩٩ وما بعدها، العربي (السيد البشار) القولا البيزنطية (بيروت، ١٩٥٢)، ص ٤٠ - ٥١.
- ٢- من المعروف أن المروان خاصة كانوا القضاة على المدارس القسطنطينية التي عرفتها سورية وملا، الرافدين قبل الإسلام، مثل مدرستي الرها و نصيبين. التي انتقلت إليها طائفتهم مدرسة الإسكندرية. وكان القضاة يصفون خاصة أكثر العرب المسيحية الشرقية إنما علوم اليونان. وقاموا بترجمة الكثير من الكتب اللاهوتية والفسفية والطبية من اليونانية إلى السريانية. وكانت مدارس الرها ونصيبين تعلم الفسفة بالكتابين السريانية واليونانية. وقد اشتمل السريان بالفسفة لاستخدامها سلاحا للدفاع عن المسيحية في وجه الوثنية اليونانية من ناحية. والزم على حسن الفهم المسيحية من ناحية أخرى. واستمر هذا النوع العلمي السرياني في الشرق العربي فلما بعد الترحيلات العربية الإسلامية. لم يجر هذا النوع وتوافرت له ظروف الازدهار في ظل العرب المسلمين.
- انظر القاسميلي (أحمد بن إسماعيل) تاريخ الإسلام (المطبعة المصرية، القاهرة، د. ت)، ص ١٤٠ - ١٤٢. أوليري، ص ١٦ وما بعدها، صبح (أحمد) تاريخ العرب منذ العرب (بيروت، ١٩٥٤)، ص ١٦٦. رطلول (الشعاع)، السريان والمطبعة الإسلامية (الإسكندرية، ١٩٥٥)، ص ٢٢ وما بعدها.
- انظر القاسميلي (أحمد بن إسماعيل) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الوهاب أبو ردة (بيروت، ١٩٥١)، ص ١٩. ريدان (عروحي) تاريخ الفسفة الإسلامية، المجلدات الثلاثة (دار الفيل، بيروت، ١٩٥١) المجلد ١٢، ص ٢٢. على (عليه) تاريخ العرب، ترجمة الماردي، عربي، وهيراني، بيروت، (١٩٩٤)، ص ٢٧٤. أوليري، ص ٢٧ وما بعد. رطلول، ص ١٤٤. صفا الله (خضر أحمد) بيوت الحكمة هي عصر العباسيون، (القاهرة، ١٩٥٩)، ص ٣٥٢. الخارن (أوليم) الحضارة العباسية (بيروت، ١٩٩٢)، ص ١٥. شاذية توفيل حافظ، السريان والتاريخ الطب (القاهرة، ١٩٩٢)، ص ٩٩٩ - ٩٩٩.
- سميت هذه الأسرة باسم جدها الأول وهو ميخائيلوس. وقد عرف به أحمند. والأسم سوراني صوب من الكنائس سريانيون، ميخائيل وميخائيل. عبد وليس. كما ظاهرا بمصنوع. بأنها فارسية ولغني، الحفظ، أنه يستمد أن تاليف كلمة من الفارسية والسريانية. أما الصيغة الثانية، ينوح فيصاغها صوب، أي المسيح. وهذا أول منس ميخائيلوس هو عبد ينوح أو عبد المسيح، عن ذلك انظر أن أي أصحبه (أحمد بن قاسم) حيون الآباء في طبقات الأطباء، ٢ أجزاء (دار الثقافة، بيروت، ١٩٥٢)، ج ٢، ص ١١. أيضا (العمادي، بيروت) ميخائيلوس الطبيب المسطوروس والسيرة، مجلة الشرق (مجلد ٥، ١٩٠٥)، ص ٩٥. ر. وتقول معنى للرائع الحديثة أن أسرة ميخائيلوس لها بقية في بداد وهم ذو هيمة وهي دمشق إلى لغني وميرهم انظر شاذية توفيل حافظ، ص ٢٢٧.
- شدد هذا المصمم في مدينة المسوس عام ٢١١م لما نشأ ازاء مسطوروس، بطريرك القسطنطينية. في طيعة السيد المسيح. وقد ازعم كيرلس (١١١م)، بطريرك الإسكندرية، مشاركة ذلك الآراء، وقرر المصمم طره مسطوروس ومشاركة من الكنيسة. هذا الأخير إلى بيرة في انطاكية، ثم بقي إلى اشمع في صهيون

مصر. وكانت عام 1796م في ظروف خاصة، ولكن الدستورية انشبت في الجزيرة العراقية والعراق وفارس، وأصبحت الرضا معقلاً رئيساً لها.

انظر القشتاني ج ١٢، ص 5٨٢، لويدي، ص ٦٩ - 7٩، العربي، ص 5٠ - 51.

جديد مطبوع حديثة بخورسكار في الجنوب الغربي من بلاد فارس. بأنها تلك السياسي مطبوع الأول (١١٦١هـ، 17٩7م). تسميت إليه، وبقي اسمها مستطير مداور. وقد انشأها مداور. في البداية، مطبوعاً لأمرى اليوم بعد التشار، على الإمبراطور الروماني فاليريوس عام ٢8٨م. ثم تحولت هذه المطبعة، مع الزمن، إلى واحدة من أهم المراكز الثقافية، والسياسية بعد أن وفدت إليها جموع الطلاب والعلماء السريان الساسانيين واليونان. وقد فتح المسلمون هذه المطبعة في خلافة عمر بن الخطاب (١٢هـ/٦3٨م). وهي حالياً مطبعة شاه آباد. انظر تفصيل ذلك، عبد القاسمي (مقدم)، أحمد القاسمي، أخص المصنفات من معرفة الأقباط (بيروت، 1٩89م) ص 31٩ - 32٢، القسطنطي (جمال الدين أبي الحسن) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، (مكتبة القسطنطية)، د. ح. د. ص ٩٢، الحموي (بالقوس)، معجم البلدان، ٥ أجزاء (بيروت، د. ح. د.) ج 5، ص ١٧٠ - ١٧1، أمين (أحمد) شعوب الإسلام، ص ١٢٢، حنن الإسلام، ٢ أجزاء (القاهرة، د. ح. د.) ج 1، ص 31٥ - 3٦٩، زيدان م ١٩، ص 3٢، حنن، ص 3٧٩، تالون (رينه) تاريخ العلوم العالم، مهران، ترجمة علي مقلد (بيروت، 1٩٨٤م) ج 1، ص 10٦ - 107.

في جز، ص 9١، كريستين (أرنو) إيران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيى الخشاب (دار الفهرسة العراقية، بيروت، د. ح. د.) ص 33٢، براون (أندرو) الطب العربي، ترجمة داود مطيعان علي (مطبعة، 1٩٨٦م) ص 31 - 7٩، الطويل (أوسيف) في أرائنا الفرس الإسلامية، ترجمة عالم الفهرسة (الكويت، 1٩٨٤م) ص 1٦٨.

تالون ج 1، ص 1٤7 - 1٤٩، زيدان، ص ٦5 - 75، أمين (أحمد) حنن الإسلام، ج 1، ص 3٧٢، أبو زيد (أحمد) نظرية تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (بيروت، 1٩٨7م) ص 3٠.

من أواخر هذه المدرسة الطبية أيام كسوك أبو شروان. ومن العلماء الساسانية في ذلك انظر مايرهورف (سالك)، حنن الإسكندرية إلى بغداد، بحث من مجموعة معوث منشورة في كتاب «الثقافة اليونانية في الحضارة الإسلامية» ترجمة عبدالرحمن بنوي (بيروت، ١٩٨١م) ص 8٦، القسطنطي، العلم عند العرب، ترجمة عبدالعليم الجليل ومحمد موسى، (القاهرة، 1٩٦8م) ص ١٢1 - 12٢، دي جز، ص 7٩، الطويل، ص 1٢٢.

مايرهورف، ص 8٦، دي جز، ص 7٩، القسطنطي، ص 1٢1 - 1٢٢، تالون ج ١، ص 1٤7 - 1٤٩، وطول، ص ١٦٨، القسطنطي (رينه) حركة الترجمة في الشرق الإسلامي، (بغداد، 1٩٨٦م) ص 3٢١.

وطول القسطنطي إلى الطبيب العربي الحارث بن كدة واحد من الذين ترجموا هي مدرسة حديدسار، انظر القسطنطي، ص 1٥1.

كريستين، ص 7٢ - 73، تالون، ج 1، ص 18٩، القسطنطي (أحمد شوكت) تاريخ الطب وإدائه وأعلامه (دمشق، ١٩77م) ص 83، وطول، ص 8٠.

القسطنطي، ص ١٠٩ - ١1٠، أمين أبي الصيغة، ج 2، ص 7٩ - 7٨.

القسطنطي، ص ١٠٩ - ١1٠، أمين أبي الصيغة، ج ٢، ص 7٩.

انظر تفصيل ذلك، عبد القسطنطي، ص ١1٠، أمين أبي الصيغة، ج ٢، ص 78، ابن العربي (عزير يوس أبو الفرج) تاريخ مختصر الدول (دار التراث العلمي، بيروت، 1٩٨7م) ص 7٦، القسطنطي (صلاح الدين خليل بن أبله) الوافي بالوجهات، 2٢ جزء (القاهرة، 1٩٩2م) ج 1٦، ص 2٢٧ - 2٢٢.

- 16- ابن العبري، التاريخ مختصر النول، من 215 - 216، تاريخ الرمال (دار الفنون، بيروت، 1987) من 10 - القسطنطي، من 510 - ابن أبي أصيبعة، ج 2، من 24، المصنف، ج 1، من 222 - 223.
- 17- القسطنطي، من 115 - ابن العبري، تاريخ مختصر النول، من 215 - ابن أبي أصيبعة، ج 2، من 10 - القسطنطي، ج 1، من 222 - 223.
- 18- يقدم ابن أبي أصيبعة رواية أخرى متطابقة أن الطبيب يعطى دواء وصل من عند يسلمون إلى بلدان الشامية الهندي. ولكن الأخير مات، تعبد وهدونه قليل وأنه مات الأوان من اشتكائه علاجاً. هناك الطبيب إلى عتيقسان، ويبدو أن هذه الرواية غير دقيقة. لأن الهندي لم يمت هي حيلة والده الهندي - وأما تولى السليمانية بعد وفاته قرابة سنة (1191 - 1200 هـ / 1786 - 1787) وبالتالي فإن رواية القسطنطي التي استند إليها في السجدة أكثر دقة وتطابق مع الوثائق التاريخية. انظر التواريخ، ابن أبي أصيبعة، ج 2، من 11 - القسطنطي، من 24.
- 19- القسطنطي، من 21 - ابن أبي أصيبعة، ج 2، من 11 - 12، المصنف، ج 1، من 19.
- 20- إن من أدب الطبيب إذا كان طبيباً خاصاً، وكذلك أو الخليفة أو يخدم هذا الطبيب أيضاً من اصحاب هذا الخلفاء أو الخليفة أو يخدمه انظر القسطنطي من 12 - 13.
- 21- انظر لسانبول ذلك القسطنطي من 92 - ابن أبي أصيبعة، ج 2، من 17 - ابن العبري، تاريخ مختصر النول، من 223 - 224، المصنف، ج 1، من 19.
- 22- أصبحت طارية كوشيت، خروج من الفوج أو الفيل العسكاري، وهو الهند، البلاط من علائقها. وانظر الرشيد - علائق، المستندة إلى ابن أبي أصيبعة، الذي كان هذا هو حال جسر اليرموك. مختصر جيوغرافيا وشروح له الخليفة هذا السجل. هناك الطبيب أو لم يستطع من أمير المؤمنين فيها صدي حيلة. هناك له الرشيد ما هي حال. تخرج الخيرية إلى فيها بمسيرة المسح على العمل ما يريد وتقول هي ولا تقول بالقسطنطي. وانظر الرشيد بالمختصر التاريخ، شعرت، وهي وفقاً جبرائيل أسرح إليها ولكن رأسه وأصله، بأنها كانت يورده أن يكتشفها. فافترضت الخيرية - ومن شدة البعد، والآخر حاج استوفيت أعضائها وبسطة، ودعا إلى أسهل والممتلكات ربحها - هناك جبرائيل. هذه مبادئ يا أمير المؤمنين. هناك الرشيد الخيرية السطحي هناك سنة ويسود غميلة. فتمتص الرشيد. وكل من كان حاضراً، وانظر لجبرائيل في الحال بمسألة أنت برفهم. انظر لسانبول الواقعة عند القسطنطي من 91 - ابن العبري، تاريخ الرمال، من 15 - تاريخ مختصر النول، من 223 - 224، ابن أبي أصيبعة، ج 2، من 17 - 18، المصنف، ج 1، من 19.
- 23- كما تعلق جبرائيل الفصل من التخرج من الفولج الذي أصابه، وهناك الأطباء في علاج ضلالتهم جبرائيل بالكتب علاج وأحسنه عبرا الفصل والرواية منسوبة لجبرائيل وأصلها به. انظر - ابن أبي أصيبعة، ج 2، من 14.
- 24- القسطنطي، من 91 - ابن أبي أصيبعة، ج 2، من 11 - ابن العبري، تاريخ مختصر النول، من 223 - 224.
- 25- القسطنطي - من 98 - 99 - ابن أبي أصيبعة، ج 2، من 11 - 12.
- 26- القسطنطي، من 98 - ابن أبي أصيبعة، ج 2، من 12.
- 27- القسطنطي، من 98.
- 28- المصدر نفسه - ابن أبي أصيبعة، ج 2، من 12.
- 29- انظر لتعميل ذلك عند القسطنطي، من 99 - ابن أبي أصيبعة، من 17.
- 30- من جبرائيل في دور مار صوحس والملائكة. ولما كان فيه يعطى من ذلك اليوم جمع كثير وهناك وأخيراً عليهم جميع ما يحتاجونه من الحريات والممتلكات. انظر القسطنطي، من 99 - ابن أبي أصيبعة، ج 2، من 12.

- 31- القسطنطي، ص 299.
- 32- انظر تشاربيل دالقه، عند القسطنطي، ص 17 - 12، ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 17 - 12.
- 33- القسطنطي، ص 19، ابن الأثير (عمر الميزان)، الكامل في التاريخ، 12، ص 12 (صورت 1996 - 1997)، ج 1، ص 339، ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 94 - 99، ابن الميزان، تاريخ الزماني، ص 39 - 40، تاريخ مستعصر الدول، ص 299، دائرة المعارف الإسلامية، ج 1، ص 236.
- 34- انظر تشاربيل دالقه، ص 19، هذا الطبيب، واصله بين ولايات الامراء المسلمين لعالمهم عند القسطنطي، ص 1 - 2، 1 - 6، ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 94 - 99، البغدادي، ص 11 - 8.
- 35- ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 98، ما يرويه، ص 87.
- 36- ما يرويه، ص 87، هويته (زهرود)، شخص العرب، السطوح على الغرب، ترجمة منصور، دسوقي (إبراهيم)، 1997، ص 265.
- 37- وصف صاحب الصغرى القبطية التي شهدتها العصر العباسي، ولا سيما الأول، وخصتها دقيقا غرضا قال: «كانت دولة قوية الناصر، جية الكبار، اسواق الظم فيها قائمة، وصالح الآداب فيها نافذة، ولها من الدين فيها مضملة، والحرمان فيها دار، والدماء عاصف، والحرمات صرعى، والكور مضطربة ...»
- انظر: ابن طيناليا (محمد بن علي بن طيناليا) البيهقي في الآداب السلطانية (بيروت، د. د.)، ص 149 - 150.
- 38- عن عباس العلماء في عهد الرشيد، والامام انظر: الزبيري (أبو شامة عبد الرحمن بن اسحاق) حسان العلماء، تحقيق عبدالسلام طاروق، دار الامام، الكويت، 1997، ص 28 - 29، 198، 200.
- 39- وصف صاعد الاندلسي (ابن القسطنطي) في (الفتوح) في حصار بغداد، الفصل (في الامام)، في كتاب العلم في مواضعه والسراجه من صيد - هذا من ملوك الروم، وسميهم بالنداء، وسلكهم صفة بما لديهم من كتب الفلسفة، فحدثوا (ابن) من كتب الفلاطون، ارسطو، وابشراف، وحاليقوس، والقيس، ويطيخوس، وغيرهم، واستشار لهم «هجرة الترجمة وتكثفهم باحكام ترجمتها»، ثم حصر الناس على قرائنها... فقصت سبل العلم في زمانه، وقامت دولة الحكمة في عصره، وشاخص اولو النباهة في العلوم، فكان يطلو يوم يوازي ثمانمئة الفم... ويذكر هذا كثرهم فدانين فكانت هذه الفتوة الترجمة والقرابة السنية... انظر: صاعد الاندلسي، طبقات الامم، تحقيق صيد، طوقوز، (بيروت، 1988)، ص 123 - 124، وقاضي (عبد هويد) حصر الامام، 2، ابراهيم (القاهر)، 1977، ج 2، ص 299 وما بعدها.
- 40- في البهجة العلمية في العصر العباسي، الأولى وثقافتها، ومطامرها، انظر مثلاً ابن خلدون (عبد الرحمن) مقدمة ابن خلدون، دار الجيل، بيروت، د. د. - ص 4، ص 678، ابن طيناليا، ص 129 - 130، صاعد الاندلسي، ص 198 - 199، ابن الزبير (الرشيد)، كتاب التاريخ، والتعمد، تحقيق محمد حميد الله، وزارة الاعلام، الكويت، 1988، ص 217، السبيعي (جمال الدين)، تاريخ العلماء، تحقيق رجاى عاكف، (بيروت، 1987)، ص 289، 291، 292، 293، 294، 295، 296، 297، 298، 299، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 306، 307، 308، 309، 310، 311، 312، 313، 314، 315، 316، 317، 318، 319، 320، 321، 322، 323، 324، 325، 326، 327، 328، 329، 330، 331، 332، 333، 334، 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 348، 349، 350، 351، 352، 353، 354، 355، 356، 357، 358، 359، 360، 361، 362، 363، 364، 365، 366، 367، 368، 369، 370، 371، 372، 373، 374، 375، 376، 377، 378، 379، 380، 381، 382، 383، 384، 385، 386، 387، 388، 389، 390، 391، 392، 393، 394، 395، 396، 397، 398، 399، 400، 401، 402، 403، 404، 405، 406، 407، 408، 409، 410، 411، 412، 413، 414، 415، 416، 417، 418، 419، 420، 421، 422، 423، 424، 425، 426، 427، 428، 429، 430، 431، 432، 433، 434، 435، 436، 437، 438، 439، 440، 441، 442، 443، 444، 445، 446، 447، 448، 449، 450، 451، 452، 453، 454، 455، 456، 457، 458، 459، 460، 461، 462، 463، 464، 465، 466، 467، 468، 469، 470، 471، 472، 473، 474، 475، 476، 477، 478، 479، 480، 481، 482، 483، 484، 485، 486، 487، 488، 489، 490، 491، 492، 493، 494، 495، 496، 497، 498، 499، 500، 501، 502، 503، 504، 505، 506، 507، 508، 509، 510، 511، 512، 513، 514، 515، 516، 517، 518، 519، 520، 521، 522، 523، 524، 525، 526، 527، 528، 529، 530، 531، 532، 533، 534، 535، 536، 537، 538، 539، 540، 541، 542، 543، 544، 545، 546، 547، 548، 549، 550، 551، 552، 553، 554، 555، 556، 557، 558، 559، 560، 561، 562، 563، 564، 565، 566، 567، 568، 569، 570، 571، 572، 573، 574، 575، 576، 577، 578، 579، 580، 581، 582، 583، 584، 585، 586، 587، 588، 589، 590، 591، 592، 593، 594، 595، 596، 597، 598، 599، 600، 601، 602، 603، 604، 605، 606، 607، 608، 609، 610، 611، 612، 613، 614، 615، 616، 617، 618، 619، 620، 621، 622، 623، 624، 625، 626، 627، 628، 629، 630، 631، 632، 633، 634، 635، 636، 637، 638، 639، 640، 641، 642، 643، 644، 645، 646، 647، 648، 649، 650، 651، 652، 653، 654، 655، 656، 657، 658، 659، 660، 661، 662، 663، 664، 665، 666، 667، 668، 669، 670، 671، 672، 673، 674، 675، 676، 677، 678، 679، 680، 681، 682، 683، 684، 685، 686، 687، 688، 689، 690، 691، 692، 693، 694، 695، 696، 697، 698، 699، 700، 701، 702، 703، 704، 705، 706، 707، 708، 709، 710، 711، 712، 713، 714، 715، 716، 717، 718، 719، 720، 721، 722، 723، 724، 725، 726، 727، 728، 729، 730، 731، 732، 733، 734، 735، 736، 737، 738، 739، 740، 741، 742، 743، 744، 745، 746، 747، 748، 749، 750، 751، 752، 753، 754، 755، 756، 757، 758، 759، 760، 761، 762، 763، 764، 765، 766، 767، 768، 769، 770، 771، 772، 773، 774، 775، 776، 777، 778، 779، 780، 781، 782، 783، 784، 785، 786، 787، 788، 789، 790، 791، 792، 793، 794، 795، 796، 797، 798، 799، 800، 801، 802، 803، 804، 805، 806، 807، 808، 809، 810، 811، 812، 813، 814، 815، 816، 817، 818، 819، 820، 821، 822، 823، 824، 825، 826، 827، 828، 829، 830، 831، 832، 833، 834، 835، 836، 837، 838، 839، 840، 841، 842، 843، 844، 845، 846، 847، 848، 849، 850، 851، 852، 853، 854، 855، 856، 857، 858، 859، 860، 861، 862، 863، 864، 865، 866، 867، 868، 869، 870، 871، 872، 873، 874، 875، 876، 877، 878، 879، 880، 881، 882، 883، 884، 885، 886، 887، 888، 889، 890، 891، 892، 893، 894، 895، 896، 897، 898، 899، 900، 901، 902، 903، 904، 905، 906، 907، 908، 909، 910، 911، 912، 913، 914، 915، 916، 917، 918، 919، 920، 921، 922، 923، 924، 925، 926، 927، 928، 929، 930، 931، 932، 933، 934، 935، 936، 937، 938، 939، 940، 941، 942، 943، 944، 945، 946، 947، 948، 949، 950، 951، 952، 953، 954، 955، 956، 957، 958، 959، 960، 961، 962، 963، 964، 965، 966، 967، 968، 969، 970، 971، 972، 973، 974، 975، 976، 977، 978، 979، 980، 981، 982، 983، 984، 985، 986، 987، 988، 989، 990، 991، 992، 993، 994، 995، 996، 997، 998، 999، 1000.

أمين (أحمد) حليص الإسلام، ج 2، ص 286 - 288.

- 44- قال الجاحظ عن أسد بن عاصم: «قال طيحا فأنكسده مرث فقال له فقال: السنة وثلة والأمراض فاشية، وأنت عالم وأنت صبر وعنده، ولك بيان ومعرفة» (في أبي إقاني هذا الكتاب: قال: أما واحدة فهي: عدمهم مسلم، وقد اعتقد الطوم قبل أن القبط لأن قيل أن الحق بأن المسيحيين لا يتبعون في الطب، وأسمي أسد، وكان يصحب أن يكون اسمي طيحا وعزراي وروحا وأبو زكريا وأبو إبراهيم، وعلى رداء، فطى أبيه، وكان ينبغي أن يكون رداء حمير أسود، والطيح عربي، وكان يصحب أن تكون أعلى أهل جندبساويين».
- انظر الجاحظ (أبو عثمان بن جرير) المجلد: حريري (دار الكتب العلمية، بيروت 1414هـ) ج 5، ص 1 - 5.
- 45- القسطنطين: ص 158، 159، 160 - مابرهوف، ص 54، 55 - خطا الله: ص 266، 267 - ريقون، ص 144، عبد الباقي (أحمد)، معالم الحضارة العربية في القرون الثلاثة الهجرية، (إبراهيم دراهمان، التوحيد العربية، بيروت، 1991)، ص 69 - التشار (على سامي)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (بيروت، 1992)، ص 1-2.
- 46- انظر تامليل ذلك عند القسطنطين، ص 111 - ابن العربي، تاريخ مختصر الدول، ص 298.
- 47- علي، ص 261 - 274.
- 48- كان بعض المصادر يشتمون، أحيانا، في معاملة المسيحيين عندما يدينون لهم أن للمسيحيين التمييز في مناطق التثوير يطعمون بمساكنة ترويضات أو خلافاً ويشكوا، المسيحيين الذين يعيشون في داخل الدولة الإسلامية يميزون سياسياً **معاملة ذلك**، ولكن في جميع هذه الأحوال كان التمييز مؤلفاً ومحدوداً ولا يمتدح من أوضاع الدولة.
- انظر الترويض (أبو علي محمد بن أبي إسحاق، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414هـ) ج 1، ص 194 حيث (شأن حوريس) أطوار التثوير التي خلقت من التثوير، ترجمة جسي زينة (دار التثوير، بيروت، 1990)، ص 91 (البرهان (توفيق سلطان)، أهل الدمة في العراق، (القروبي، 1408)، ص 94 - 104، مصطفى (شافري) دولة بني العباس، حريري (الكويت، 1407)، ج 2، ص 117 وما بعدها.
- 49- لروي بعض المصادر قصة تؤكد هذه المسألة وهي أنه عندما ابن الطيحا القصور الجوريس بالعبدة إلى جندبساويين، قال كنيته عيسى بن شولا في خدمة القصور بناء على طبيعة جوريس نفسه، لأن عيسى هذا كان طيحا مائرا، ولكن الأخير استغل معصية زوجته طيحا العاقبة، وأخذ بالتدخل في شؤون الأساقفة المسيحيين في العراق والهيمنة عليهم وإتروا أموالهم، حتى أنه كتب إلى بطريرك نصيبين يطلب منه قضاء وتحت من الكنيحة - وقال له مهدي: «اليد تعلم أن أمر الطيحة مهدي، إن شئت أمره» وإن شئت ما قبله، واستطاع هذا الطوار إيهال هذه الرسالة إلى صاحب الكنيحة، وهو الترويض بن يونس، الذي أطلق الكنيحة على الكنيحة نصيب الأجر عام نصيبه على عيسى بن شولا، وأمر بمصادرة جميع ما يملكه ومناه.
- انظر تامليل ذلك القسطنطين، ص 168، الصلبي، ج 1، ص 277، 278، وانظر في هذا القصة حديث عيت من دور الأساقفة في تعرضي الشك، عند بعضهم بعضا، وكلمة كانوا يدينون المكايف للإيقاع بعضهم، فبيد المراجع السابق، ص 9.
- 50- عندما أصدر الرشيد لأمره من الرقة، عام 191 هـ (707م)، بهدم الكنائس والتثوير - أمر أيضا أهل الكنيحة جميعا بمحاكمة قضاة الكنائس في ألبسهم وزيهم، ولكن طيحا حراريل منح في إيهال هذا الأمر الأخير، لأنه عندما عاد الكنيحة إلى بغداد دخل عليه حراريل بطيخان مصحوبا لأبنا الميار والقويار - فاستمر الرشيد ذلك عليه، فقال للكنيحة «أنا أمر أهل الدمة ولا يجوز أن أحاطة بهم، فرفع الرشيد الأمر عن القصارى جميعا، انظر: عيت - ص 91، أيضا ترويض، ص 171.

- ٢١- إخبار الشتاء بأخبار الحفلة، ص ١٦٠، انظر أيضا الجناح: المصدر السابق، ص ١ = 2 - براب، ص ٢٨.
- ٢٢- ابن أبي أصيبعة ج ٢، ص ٢٨، ٤٢.
- ٢٣- ابن القدم (محمد بن اسحق) كتاب الموروث (قطر: ١٩٨٥)، ص ٤٩١، القسطنطيني، ص ٢٦١، صاعد، ص ١٠.
- ٢٤- ابن أبي أصيبعة ج ٢، ص ٤٢.
- ٢٥- القسطنطيني، ص ٩٨، ابن أبي أصيبعة ج ٢، ص ١٢٢.
- ٢٦- القسطنطيني، ص ٩٨، ابن أبي أصيبعة ج ٢، ص ٤٦.
- ٢٧- إخبار العلماء بأخبار الحفلة، ص ٩٩.
- ٢٨- ابن العربي تاريخ مختصر الدول، ص ٢٦٥، القسطنطيني، ص ١١١، ابن أبي أصيبعة ج ٢، ص ٢٩ = ١٠.
- ٢٩- ابن أبي أصيبعة ج ٢، ص ٦٨.
- ٣٠- المصدر نفسه.
- ٣١- المصدر نفسه ج ٢، ص ٦٢.
- ٣٢- عندما دخل جورجيس على القصور دعا له بالكراسية والعريشة، وكذلك كان جورجيس ينش البيوتية لأنه ترحم للقصور كلها منها إلى العريشة هذا فضلا عن أن جورجيس كان ينش بطيخة الصالح لعدة الأسابيع، وهي البيوتية التي كانت لعدة الشهور في صديسايون انظر من ذلك لغة القسطنطيني، ص ١١٠، ابن العربي تاريخ الزمان، ص ١٠، تاريخ مختصر الدول، ص ٢٦٥.
- ٣٣- أكد القسطنطيني تأكيده وأضحا على ذلك العلماء مثل: **مفسر القضاة بالشرائع البيوتية**، **الهندي**، **والكراسية** **طوله**، **أدعوا** (أي الأشجار التي لا تنمو إلا في دولة واحدة) **وأنها** **بها** **يسترعد** **من قبل** **مفسر** **فرويا** **أهم** **مستلزم** **وطون** **عبد** **العلماء** **بأخبار** **الحفلة**، ص ٢٢٩، **الزمان** **لغة** **المسألة** **انظر** **أيضا** **مابرهوف**، ص ٨٢، دي، ص ٢١، **عبد**، ص ٢٥٨، **تقريب**، ج ١، ص ١٤٦، ١٤٧، **الديلمي**، ص ٢٢٢، ٢٢٣.
- ٣٤- انظر تفصيل ذلك عند ابن أبي أصيبعة ج ٢، ص ٤٢، ابن العربي تاريخ الزمان، ص ١٢، تاريخ مختصر الدول، ص ٢٦٦ - ٢٦٧، **الصدي**، ج ١٠، ص ١٠٩، **الديلمي**، ص ٤٢، **أيضا** **توتون**، ص ١٤٦.
- ٣٥- ثوري المصدر الغنية بهذا الموضوع قصة تعكس عدة جورجيس وحسن أخلاقه، ومخلصها أن هذا الطبيب وقطر أن يعيش مع الجوار في منزل واحد، وقال لم يعثر إليه إنه متزوج، وزوجته في صديسايون، وأنه لا يمكن أن يتزوج أكثر من امرأة واحدة مادامت زوجته على قيد الحياة، وبعد هذه الواقعة ازدادت ثقة الأطباء به وشرفه، فكانه لم يمر ما دخل جورجيس إلى مسائه وصلة يوم مائة ويومهم، ولكن شهر الإشراف إلى أن أضاف هذا الطبيب وخاصة بجنشوع (التي) قد أعطاها أنفسهم الجوار، وذلك تأثيرا بها كان يجري بالمجتمع المدني وتبعها الشهود التي لمضت لهم، ولكن هذا الأمر لم يبعث من قديمهم ومكانتهم وهذا لمغير ذلك المصدر، كما أنه لم يغير إطلاقا في ممارستهم صديعية الطب، بأخلاقه وقية، فعينهم الشخصية لم تؤثر في طبيعة مناهج التي مارسوها بأدبيات حال بالمسؤولية، انظر حول قصة جورجيس هذه، القسطنطيني، ص ١١٠، ابن العربي تاريخ الزمان، ص ١٠ = ٩٩، تاريخ مختصر الدول، ص ٢٦٦، ٢٦٧، ابن أبي أصيبعة ج ٢، ص ٤٨، ٤٩.
- ٣٦- تاريخ مختصر الدول، ص ٢٢٨.
- ٣٧- المصدر نفسه، ص ٢٦٦ - ٢٦٧، القسطنطيني، ص ٩٨، ابن أبي أصيبعة ج ٢، ص ١٢٢، **الصدي**، ج ١١، ص ٨٠.
- ٣٨- القسطنطيني، ص ٩٨، ابن أبي أصيبعة ج ٢، ص ٤٦.
- ٣٩- انظر تفصيل ذلك عند ابن أبي أصيبعة ج ٢، ص ٤١.

- ٢٣- تاسير بعض المراجع إلى أن جورجيس ابن كنفيا مصون «الأخطاء» وقد أجاد منه الرازي في كتابه «العاوي» انظر: شكافي (إرشاد) المؤرخ في تاريخ الطب عند العرب (بيروت: ١٩٧٥)، ص ١٧٨. شاذية حافظ توفيق، ص ٢٥١، ٢١٢.
- ٢٤- ابن النديم، ص ٥٩١. صباغ، ص ١٠. القسطنطي، ص ٢٦. ابن أبي أصيبعة، ج ٩، ص ١٢. الذهبي (المعجم)، ص ١٨١. ١٨٢. شاذية توفيق حافظ، ص ٩١٧. رفاضي، ج ٢، ص ١٢٩.
- ٢٥- ابن أبي أصيبعة، ج ٩، ص ٢٦. ومن أصل تاسعيل أكثر من مؤلفات تخبثشوخ (الثقافي) انظر: عبدالمعالي، ص ٥٢١، ٥٢٢. شكافي، ص ١٨٢. شاذية توفيق حافظ، ص ٢٥٠.
- ٢٦- ابن أبي أصيبعة، ج ٩، ص ١٦٩. ويشترى التركي في أن يوجد هذا كتاب بعنوان تلويح الأديب: انظر التركي (حبر المعين) الأعلام (دار العلم للملايين، بيروت: ١٩٥٨) ج ٤، ص ٢١٠.
- ٢٧- القسطنطي، ص ١٠٥. ١٠٦. ابن أبي أصيبعة، ج ٩، ص ٢٦. الصمداني، ج ١١، ص ٨. أيضا انظر حواشي (توركي) مؤلفات الكتب القديمة في العراق (بيروت: ١٩٨٦)، ص ١٤٨.
- ١٠٨- ابن أبي أصيبعة، ج ٩، ص ٢٦. ويشترى التركي في أن العديد الله هذا كتاب بعنوان: «عقد الجعدان في طبائع الإنسان والحيوان».
- ١٠٩- انظر الأعلام، ج ١، ص ١٢١. أيضا انظر شاذية توفيق حافظ، ص ٢٥١.
- ١١٠- ابن أبي أصيبعة، ج ٩، ص ٢٦.
- ١١١- ابن العبري تاريخ مختصر الدول، ص ٢٥٠. ٢٥١. ريدان (إبراهيم)، م ١٢، ص ٢٦. شكافي، ص ١٤١.
- ١١٢- الصفدي، ج ١٠، ص ٨٨.
- ١١٣- ابن أبي أصيبعة، ج ٩، ص ٢٦.
- ١١٤- المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٦٩.
- ١١٥- المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٦. أيضا: القسطنطي، ص ٢٦. ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص ٢٢٩. ٢٣٠.
- ١١٦- الصفدي، ج ١٠، ص ٨٨.
- ١١٧- من الإنكليزية إلى بغداد، ص ٩٩.
- ١١٨- القسطنطي، ص ٩٤. ابن أبي أصيبعة، ج ٢، ص ١١.
- ١١٩- القسطنطي، ص ٢٥١. فريست، ص ٨٤. الشريف (محمود) المؤرخ في الطب الاسلامي، (الكويت: ١٩٨٩)، ص ٨٩. عبدالمعالي، ص ٥٢٩. ريدان (إبراهيم)، م ١٢، ص ٨٨. ٩١.
- ١٢٠- مازروني، ص ٩٢. عيسى (أحمد)، تاريخ اليمامة، ص ١٩٨. (بيروت: ١٩٨١)، ص ١٩٨.
- ١٢١- القسطنطي، ص ١١١. ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص ٢١٤. ٢١٥. ابن أبي أصيبعة، ج ٩، ص ١٠.
- ١٢٢- ابن أبي أصيبعة، ج ٩، ص ١٢. ١٢.
- ١٢٣- المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٦.
- ١٢٤- المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٢. أيضا: ابن العبري، تاريخ الدول، ص ٢٢.
- ١٢٥- من الأديب، ج ٩، ص ٢٦.

- 116- المصدر نفسه، ج 7، ص 11.
- 117- المصدر نفسه، ج 7، ص 11. إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 98.
- 118- الزاوي والوطيات، ج 11، ص 80.
- 119- مدار الحاضرة، ج 1، ص 258.
- 120- إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 27.
- 121- عيون الأنباء، ج 7، ص 78.
- 122- المصدر نفسه.
- 123- تاريخ مختصر الدول، ص 218 - 219. انظر أيضا القسطنطيني، ص 110. ابن أبي أصيبعة، ج 7، ص 38.
- 124- عيون الأنباء، ج 7، ص 27، 28. أيضا القسطنطيني، ص 110.
- 125- ابن أبي أصيبعة، ج 7، ص 14. القصدي، ج 11، ص 80.
- 126- القسطنطيني، ص 98. ابن أبي أصيبعة، ج 7، ص 14.
- 127- ابن أبي أصيبعة، ج 7، ص 14. القسطنطيني، ص 98.
- 128- إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 27.
- 129- المصدر نفسه، ص 98. عيون الأخبار، ج 7، ص 14.
- 130- عيون الأنباء، ج 7، ص 14. الزاوي، ج 7، ص 119.
- 131- إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 27.
- 132- ابن أبي أصيبعة، ج 7، ص 14.
- 133- ابن العربي، تاريخ الزواجر، ص 29. تاريخ مختصر الدول، ص 219. القصدي، ج 11، ص 80.
- 134- إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 27.
- 135- عيون الأنباء، ج 7، ص 27.
- 136- لا شك في أن جميع علماء آل بعلبوش كعادتهم كانوا يقرأون روايتهم العلمية من التراث، فنتيجة بعض المراجع إلى أن القصور جعل لهم جدراناً شامخة وسقفاً مسجوراً يوازي الرقاب المصحات. انظر شاذية توفيق حافظ، ص 21.
- 137- إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 27.
- 138- ابن أبي أصيبعة، ج 7، ص 119.
- 139- التوحي، ج 1، ص 218. القسطنطيني، ص 98. ابن العربي، تاريخ الزواجر، ص 14. ابن أبي أصيبعة، ج 7، ص 88، 90.
- 140- إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 98 - 100. عيون الأنباء، في طبقات الأطباء، ج 9، ص 88 - 90.
- 141- كما جبرائيل يقول دائماً إن شهادته جميعها هي شهادته عليه، وليس ادعاء الفخار. انظر ابن أبي أصيبعة، ج 7، ص 87.
- 142- إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 100. عيون الأنباء، ج 7، ص 90.
- 143- قصة الحضارة، ج 12، ص 140.
- 144- كما دافع جبرائيل لمطالعة دالية تصنيفات عديدة منها على سبيل المثال، لا يصحح، عندما نجح جبرائيل في علاج عارية الرشيد من المآلح الذي أصابها دعة الحلقية بمسحاة الفـ درهم. وعندما نجح جبرائيل في علاج للثوب، عام 790هـ، ثم أمر له الطليعة بطيوس درهم.
- انظر أيضاً ذلك، القسطنطيني، ص 98. ابن العربي، تاريخ الزواجر، ص 98. ابن أبي أصيبعة، ج 7، ص 11، 14.

- 143- إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٧٢.
- 144- تاريخ الترمذ، ص ٢٩.
- 145- التكملة، ص ٧٢. انظر أيضا ابن أبي الصبغة، ج ٢، ص ٦٤ - ٦٥ - ٧٠.
- 146- ابن العربي، تاريخ الزماني، ص ٢٦ - ٢٧ - ٢٨. فقيهة، ص ٩١ - ٩٢. توكيذ، ص ٩٤.
- 147- التكملة، ص ٧٢. ابن العربي، تاريخ الترمذ، ص ٢٦ - ٢٧. ابن أبي الصبغة، ج ٢، ص ٦٤.
- 148- التكملة في التاريخ، ج ٦، ص ٢١١.
- 149- انظر تفاصيل ذلك عند: الجوهري - ص ٢٢٥ - ٢٢٧ - ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠. أيضا، ابن أبي الصبغة، ج ٢، ص ٥٥ - ٥٦. وتضمن الإضافة إلى أن ابن طيناطية يخطئ في هذه النقطة إذ يقول إن الذي صاحب هذه الأسماء هو يحنشون، ولكن الحقيقة، هو خيرائيل أو الأبرار كان قد مرر قبل ملكة الترامكة ثلاث سنوات، انظر ابن طيناطية، ص ٢٠٤ - ٢١٠.
- 150- لقد ظل خيرائيل وفيها الترامكة بعد بكتيبيز، وكان يقول للصائون دائما: تعدد التعمدة لم أعدها منكم ولا من أيديكم. هذه أقدمها من يعني من حالك ووالده.
- النظر الجوهري، ص ٢٢٩.
- 151- ابن طيناطية، ص ٢٠٤.
- 152- انظر تفاصيل ذلك عند التكملة، ص ٥٠ - ٥١. ابن أبي الصبغة، ج ٢، ص ٥٦.
- 153- ابن أبي الصبغة، ج ٢، ص ٥٦ - ٥٧.
- 154- المصدر نفسه، أيضا ص ٥٧ - ٥٨.
- 155- ابن أبي الصبغة، ج ٢، ص ٥٨.
- 156- التكملة، ص ٣٩٠.
- 157- ابن أبي الصبغة، ج ٢، ص ٥٥ - ٥٦. وانظر لا نستطيع أن نتوصل حسب أملاء البلاط آل يحنشون ودوره في الخاضع التي خاص بها هذه الأسرة - سواء بشكل مباشر أو غير مباشر - فتروي المصادر قصة ميلادها أن الصالح بن عباد أصيب بمرض الأمعاء، فطالب الصالح بعض الدولة البيروني (ب ٣٧٢ هـ/٩٨٢م) بطلب منه طبيباً، فجمع عدد الدولة الأطباء الممندان، وشرعهم وشاورهم فيما يصلح لخدمتهم، فاشاوروا جميعاً أنه لا يتصلح أن يقوم بهذه المهمة، ويطلب هذا الرجل (أي الصالح) لا خيرائيل (المقصود هنا خيرائيل الثاني) من عهده (لأنه ملكهم جيد الحجة ومثلهم بالعلم الفارسية)، ويقول الآخرون إن تعيينهم هؤلاء في أريد. خيرائيل من هذه المهمة يبيع من رغبة هؤلاء في أريد. خيرائيل من بلاط بعض الدولة وحسباً له على الحكمة التي كان يتبع بها، وليس معجبة وتكرها. فوافق بعض الدولة على تعيينهم دون أن يدرك ما يدور في هذه أملاء بلاطه. فسلط معهم بكل ما يحتاج إليه في رحلته. فلما وصل إلى الرقبة طالب الصالح لقاء جميلاً، وحاجته وشفاها، وجاء إلى بغداد برى جميل وأمر مطبخ وطبخ وحسن وخدم طعام الأطباء الفسوم ليهنئوه بعمرة وسلامته. فقال له الخدم: يا أبا هوشن إن هذا واكف، وأولئك ليعمد ما زادت قوماً. ففحصك خيرائيل من قوله وقال: «ليست الأمور (الجنة)، بل أريد حمرين وصالحين».
- انظر: التكملة، ص ١٠٤. ابن أبي الصبغة، ج ٢، ص ٧٧ - ٧٨. الصمد، ج ١١، ص ٥١.
- 158- ابن أبي الصبغة، ج ٢، ص ١١ - ١٢. التكملة، ص ٩٩. ابن العربي، تاريخ الترمذ، ص ٦٤.
- 159- التكملة، ص ٧٢. ابن أبي الصبغة، ج ٢، ص ٧٢.

- 162 القسطنطيني، ص ٧٢.
- 163 عن الوثيقة التي تخصها بحثنا مشروع (الكتابي) للجمعية القنوقل، انظر: القسطنطيني، ص ٧٢، ابن العبري: تاريخ معاصر الدول، ص ٢١٩، تاريخ الرضاي، ص ٢٩، ابن أبي أصيبعة: ج ٢، ص ٦٦ - ٥٠.
- 164 عن الكتاب الذي اصيلت بحثنا مشروع (الكتابي) في ايام الخليفة الحنوكل انظر: القسطنطيني، ص ٧٢، ابن العبري: تاريخ الرضاي، ص ٢٩ - ١٠، ابن أبي أصيبعة: ج ٢، ص ٦٥ وما بعدها.
- 165 إحصاء القضاة بالسلطان المستنصر، ص ٧٢.
- 166 صيون الآباء، ج ١، ص ٦٦، أيضا: فريون، ص ١٤٢.
- 167 تاريخ الرضاي، ص ٢٩، أيضا: تاريخ معاصر الدول، ص ٢١٩.
- 168 صيون الآباء، ج ٢، ص ٦٢.
- 169 المصدر نفسه.
- 170 المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٦ - ٦٥.
- 171 ابن الأثير، ج ٢، ص ٥٥، أيضا: فريون، ص ١٤٢.
- 172 انظر ابن أبي أصيبعة: ج ٢، ص ٦٦ - ٦٥.
- 173 ابن أبي أصيبعة: ج ٢، ص ٦٥.



عرف لكتاب

(الهويات المتعددة للشرق الأوسط)*

للكاتب برنارد لويس

د. منصور أحمد بن طه حسين**

تستلبد هذا الكتاب، برنارد لويس، من التخصص في الدراسات الإسلامية والعربية. وهو كاتب فاضل، شاعر، شاعر، نشر مجموعة من الدراسات والبحوث من زوايا عديدة من التاريخ الإسلامي والفكر والسياسة والديبلوماسية، ومن أهم كتبه، العرب والتاريخ (١٩٤٠)، ظهور تركيا الحديثة (١٩٦١)، استعماريون وحضارة الدولة العثمانية (١٩٦٣)، العثمانيون (١٩٦٦)، اكتشاف المسلمين لأوروبا (١٩٨٢)، المسلمون وأعداء الصليبية (١٩٨٦)، لغة الإسلام السياسية (١٩٨٨)، المشرق والمغرب في الشرق الأوسط (١٩٩٠)، وكان من أواخر كتبه، كتاب، الشرق الأوسط، ٢٠٠٠، مساهمة من التاريخ منذ بروز المسيحية وحتى الوقت الحاضر (١٩٩٩)، كما كتب بالاضافة إلى هذه الكتب العديد من المقالات والمحاضرات العامة.

ولد برنارد لويس وعائلته في فترة قريبة، في بريطانيا، وفي معظم حياته العملية في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، ثم انتقل إلى جامعة برنستون في الساحل الشرقي للولايات المتحدة، حيث لا يزال يمارس عمله هناك، على الرغم من الحزن عمده من التسعين عاماً، وكتائباته ومحاضراته تلقى زواجا كبيرا، وغاليا ما تثير الكثير من

(*) عنوان الأصلي (The Multiple Identities of the Middle East)

(**) اسم التاريخ، جامعة الكويت.

الفكر التاريخي

الجهد بين الشخصيتين وجمهور القراء. ويعتبر الكثيرون برنارد لويس من قبلها مدونة المستشرقين التي تمت وترجمت إبان الاستعمار الأوروبي للعالم الإسلامي. ولقد هاجمه وانتقد كتاباته العديد من الكتاب والمؤرخين العرب وتراوح ذلك الانتقاد بين الفحاشة والرضاعة. كان الكثير من ذلك الانتقاد عبارة عن تهجم على الاستشراق والمستشرقين لقوذه العاطفية، وتشكيك في نواياهم ومواقفهم دون تقديم أدلة واضحة ومقبولة على أسباب التشكيك ونظريات التلمز. ولكن هنالك كذلك البعض القليل من تلك الانتقادات التي اتسمت بالذمعة والموضوعية.

ولعل أفضل من كتب عن المستشرقين ومن برنارد لويس بالدراسة والتحليل هو الكاتب الفلسطيني الأمريكي إدوارد سعيد، الذي وجه لبرنارد لويس وكتاباته نقدا شديدا لأشاعا. في كتابه «الاستشراق» (١٩٧٩)، وهو الكتاب الذي كتبه سعيد باللغة الإنجليزية وأثار حسدا كبيرا في حينه. وقد تمت ترجمة الكتاب طبعاً بعد إلى العديد من اللغات بما في ذلك اللغة العربية. استخدم سعيد في دراسته للاستشراق أمثلة عديدة من آراء لويس وأحكامه، التي نشرها في كتبه المختلفة، ليعين العلاقة الوثيقة بين المنهج العنفي الذي يتبعه المستشرقون وبين الصراع الحضاري والسياسي المستمر بين الغرب والشرق، وأرد إدوارد سعيد دليلاً بعد آخر ليعين الارتباط الوثيق بين التحولات السياسية والعسكرية في أوروبا، على مر العصور، ونظرة الأوروبيين للشرق والمسلمين. وكان سعيد من ثلاثة أئمة مقتنيسا من كتابات برنارد لويس الذي حصصه سعيد بالكثير من الانتقادات، كما سحر سعيد بشدة من ادعاء برنارد لويس الحيادية والموضوعية، وأورد الدليل بعد الدليل على تحيز لويس وشرعيته وانحيازه. ولقد رد برنارد لويس على سعيد بكتاب فيه الكثير من الخيول والقسوة، وقام سعيد بالرد على الرد. وكانت معصلة هذا النقاش ابتعاد لويس عن الوسط الأكاديمي العربي وتكريسه لأرائه السابقة حول الحضارة والتاريخ الإسلامي بوصفها ودون مواربة.

والكتاب الذي من أهدى مثال على كتاباته المتأخرة التي يحاول فيها نشر رؤيته الخاصة لتاريخ وحضارة المنطقة. وهي رؤية تهديها وتقودها انجيلات المؤلف السياسية والثقافية. والكتاب عبارة عن مجموعة بحوث كان الكاتب قد ألقاها في بعض المؤتمرات العلمية ثم قام بتجميعها وتحريرها والإضافة عليها لمعطيات ثمة واحدة للنظم فيها. ويستعرض برنارد لويس في هذا الكتاب عناصر تكوين الهوية الحديثة لشعوب الشرق الأوسط. ويحاول تبين تأثير عوامل الدين والثقافة والتطورات السياسية والعلاقات مع الغرب في تكوين الهويات الحديثة أو المأسرة لشعوب المنطقة، والتراحل التاريخية التي مر بها هذا التكوين والقوى الفاعلة، الداخلية والخارجية، التي أثرت في هذا التكوين وحددت الشكل النهائي لتلك الهويات.

يبدأ برنارد لويس بحثه بالتحديث عن الدين كعامل مهم في تحديد الهوية في المنطقة ويؤكد لويس في كتابه أن الدين، وليس اللغة أو الأصل أو الوضع الاجتماعي أو الطبقي، هو العامل الأكثر أهمية في تحديد الهوية لسكان المنطقة عبر العصور. وكذلك على دعواه تلك، يورد برنارد لويس الأحداث التي ترمزت على انتفاضة لوزان، التي أنهت الحرب بين اليونان وتركيا في سنة 1913. إذ نصت تلك الانتفاضة على تبادل السكان بين البلدين، حيث يتم ترحيل السكان اليونانيين القاطنين في شرق تركيا إلى اليونان، والسكان الأتراك، الذين كانوا يقطنون أماكن محددة من اليونان، إلى تركيا. ويصن برنارد لويس كيف أن التبادل بين السكان الذي انقل عليه البلدان، لم يكن هي الواقع لتبادل بين سكان يونانيين يقطنون تركيا وسكان أتراك يقطنون اليونان، بل بين سكان أتراك يعيشون في تركيا ويتكلمون اللغة التركية ولكنهم يدينون بالمسيحية الإغريقية تم ترحيلهم إلى اليونان، وفي الطرف المقابل ضاعت الحكومة اليونانية بترحيل سكان يونانيين يتكلمون الإغريقية ولكنهم يدينون بالدين الإسلامي إلى تركيا. أي إن العامل الذي حدد الهوية كان الدين ولم يكن اللسان أو العرق أو القومي.

ثم يذهب إلى القول بأن الدين كان ولا يزال هو العامل الأهم والفاصل في تعيين الهوية في منطقة الشرق الأوسط. ويستعرض لويس في هذا المجال أحداثاً متفرقة من تاريخ المنطقة ليهيئ تأثير الدين على تطوير الهوية القومية والعلمية لجميع سكان المنطقة. وعلى الرغم من أن لويس في هذا المجال يحاول أن يبرر أن دور الدين في تحديد الهوية لم ينحصر على المسلمين بل شغل المسيحيين واليهود، إلا أنه يرى أن المسلمين كانوا ولا يزالون وعلى خلاف الأوروبيين، ينظرون للدين على أنه العامل الحاسم في تحديد الهوية، تدلّل أن الدول الإسلامية هي الدول الوحيدة في العالم التي تجتمع في مؤتمرات ينعقد فيها تحت راية منظمة الدول الإسلامية بينما من المستحيل أن تتخيل أو تتوقع في عصرنا هذا مؤتمرات أو تنظيمات سياسياً يجمع الدول اليهودية أو المسيحية.

ثم يستعرض لويس نظرية الشعوب لاسيما وخصوصاً ما قبل الإسلامي كعامل من عوامل تكوين الهوية. ويؤمن في هذا المجال أن شعوب المنطقة، بما في ذلك مصر وإيران والعراق، كانت قبيلة الوحي بماضيها، بل إن الإيرانيين وقلنا برنارد لويس كانوا لا يعرفون إلا القليل عن ماضي إيران القديم. ويطلق لويس الأحكام نفسها على مصر والعراق. ويقول إن تلك الشعوب كانت تنظر بسلبية لتلك الماضي، وتعتبر نفسها غريبة عنه، وعن أحداثه أو شخصيته أو إنجازاته. ويرغم لويس أن الاعتماد بالماضي القومي والتاريخ القديم لشعوب المنطقة، من قبل تلك الشعوب، لم يحدث إلا كنتيجة مباشرة للاهتمام الأوروبي بذلك التاريخ وذلك الماضي، ثم يصف برنارد لويس كيف ساعد الاكتشاف الأوروبي لماضي المنطقة القديم على إعادة اكتشاف شعوب الشرق الأوسط ماضيها وتاريخها القديم وإنجازات ذلك الماضي الحضارية. ويقول برنارد لويس إن ذلك الاكتشاف دفع المصريين والإيرانيين إلى القيام بعملية إعادة تأهيل تاريخهم القديم ولشخصيات ذلك التاريخ.

والقد ساهمت عملية إعادة التأهيل تلك في تنمية الوعي القومي والوطني لتلك الشعوب وبرزت هوية وطنية محلية مستقلة عن الهوية الإسلامية العامة. في العراق وإيران ومصر وإسرائيل. وكان تصور الماضي القديم جزءاً مهماً من مكونات تلك الهوية.

كما يركز برنارد لويس تركيزاً شديداً على تأثير الأفكار الغربية النشطة بمكونات الهوية العامة. كفكرة الوطن والأمة والشعب والقومية وغيرها. على عملية خلق الوعي بالهوية لدى شعوب المنطقة. كما يذهب إلى القول بأن عملية تكوين المفاهيم حول العديد من القضايا المرتبطة بالهوية. كروح الأمة وحدودها والجنسية ومن ينسب لها والوطنية وحقوقها وواجباتها. لم تكن سوى عملية استعارية مباشرة لتلك المفاهيم والتشبيهات المتعلقة بها من الأوروبيين على رغم إعطائها صبغة محلية. ويرى لويس أن شعوب المنطقة قد استعارت العديد من عناصر تكوين هويتها. وهبها لما يجب أن تمثله تلك العناصر. بما هي ذلك الهوية القومية أو الوطنية من تجارب شعوب أوروبا الغربية.

وهو في هذا المجال يستخدم أسلوباً للتحليل طائفاً استكردت تأخذ من العرب. ألا وهو أسلوب التحليل الكفوي. إذ يحاول دائماً العودة بالمصطلحات إلى جذورها واستخداماتها القديمة ثم يني على ذلك أحكاماً لا تنطق ومنطق العقل. فهو يقول بإزهاج المصطلحات التي يستخدمها سكان منطقة الشرق الأوسط. من أتراك وفرنسي وعرب للتعبير عن مفاهيم القومية والوطن والجنسية إلى جذورها الجاهلية أو الصحبية في القرون الوسطى حين كان ذلك الكلمات وأصرتها لا تعبر عن المفهوم الحديث للمصطلحات التي تحاول التعبير عنها. ثم يخلص بما لذلك إلى القول بأن العديد من مفاهيم الهوية ومكوناتها. بما هي ذلك مفاهيم الوطنية والقومية والوطن والجنسية والهوية. ما هي إلا استعارات من التراث والحياة السياسية في أوروبا الغربية. لأن أصول الكلمات التي اشتق منها سكان المنطقة. العرب والفرس والآشوريين. تلك المفاهيم ليس لها علاقة بالمفهوم الحديث الذي يتم استخدامها لأجله.

من هذه التطلعات يقوم لويس باستعراض عناصر تكوين الهوية الوطنية لشعوب منطقة الشرق الأوسط. ويستعرض في هذا المجال تكوين الهوية المعاصرة للشعوب العربية والإيرانية والتركية. ويحضر لويس مع هذه الشعوب حضراً تكوين اليهود لما يسميه بالهوية الإسرائيلية. التي يحاول أن يجد لها عناصر مشتركة مع مسيرة تكوين هويات تلك الشعوب. على رغم الاختلاف الشاسع بين تاريخ الشعب اليهودي وتلك الشعوب وحقيقة أن عصر الكيان السياسي اليهودي لا يتجاوز الخمسين سنة. بينما تاريخ الكيانات السياسية للشعوب العربية والإيرانية والتركية ضارب في القدم.

ولا اعتقد أن هذا الكتاب يعبّر عن سمعة هذا السنسكرو وما عرف عنه من تحيز وعرضية وتسييس الوقائع التاريخية وحب لإثارة الشحناء والشاعر السلبية. والتوجه الأيديولوجي المعروف

أقره برنارد لويس يبرز في كتابه هذا بوضوح وصراحة وينتشر في كل جزء من أجزاء الكتاب. فبرنارد لويس يستعرض المنطقة وسكانها كمن يستعرض مظلوماً فضائلاً قريباً، كل ما فيه يشم بالبرادة والقرابة. إن الشرق وسكانه بالتصبة لبرنارد لويس هم «الأخوة» الذي لا يفتأ لويس يذكر نفسه في كل لحظة بأنهم مختلفون وغريباء. إن الشرق لبرنارد لويس هو «الأخوة» الذي يعرف نفسه عن طريق اختلافه معه. في كل زاوية من زوايا كتاب برنارد لويس نلت مجموعتين من البشر متقابلتين ومتنافضتين: مجموعة «هم» أي الشرقيين ومجموعة «نحن» أي الأوروبيين. وما ينطبق على واحدة لا ينطبق على الأخرى. وعلى الرغم من أن تطور الهوية في هذه المنطقة يشابه كما سترى في الكثير من تفاصيل تطوره بما حصل في مناطق متعددة من العالم. وعلى الرغم من أنه يرتبط بتطور سياسي واجتماعي لشغل وأعم من المواضيع التي يطرحها الكاتب، إلا أن برنارد لويس يخرج موضوع الهوية من ذلك الإطار الشامل ويعامله كحدث فردي لا علاقة له بغيره. ويعرض ذلك التطور وكأنه خاص بمنطقة الشرق الأوسط وشعرها.

وعلى الرغم مما كتبه سكان المنطقة حول الموضوع، إلا أن لويس يرفض التعامل مع سكان المنطقة من وجهة نظرهم، بل يحاول سرّاً فرض رؤاه ومعتقداته عليهم وعلى تاريخهم. فهو لا يقل بالتفاهيم السياسية أو التاريخية التي ارتضاها سكان المنطقة لأنفسهم، بل يفرض تقسيمها خارجياً الحاجة في نفسه. ولا يرضى بالمصطلحات التي خرجت من رحم التطور الطبيعي لتلك الشعوب وتعتبر عزاً أصيلاً. بل يحاول أيضاً بتعمسها بمناطق أخرى. وأخيراً، ولرغبة لويس في تأكيد عربة المنطقة وأصلها عند هو معتاد، يتعمس من أوجه التشابه المهمة بين عملية تطور الهوية في المنطقة وتطور الهوية الذي حدث في مناطق أوروبا وأمريكا الشمالية والجنوبية. ذلك التطور الذي يشابه من أوجه عديدة لنشأة أسبابه وتشابه الظروف التاريخية التي أحاطت به.

ولا يحتاج القارئ أن يذهب سريماً في قراءة الكتاب لكي يصل إلى قناعة حول توجهات الكاتب. فحنوان الكتاب نفسه يجعل الكثير من المعاني والدلائل على وجهة نظر الكاتب وطريقة تفكيره وحيه لإثارة الشبهة والشاعر السلبية. فتعبير «Multiple Identities» يعني تعدد الشخصية، وهو تعبير طبعي يطلق على نوع من أنواع الاضطرابات النفسية، التي يعاني المصابون بها من تقسمهم لأكثر من شخصية تكون متناقضة في صفاتها وسلوكها وتصرفاتها، ولا يملك المريض التحكم في أي شخصية منها بل تتصارع تلك الشخصيات وتظهر هذه مرة وتلك مرة أخرى. ويعاني المصاب بتعدد الشخصيات من الاضطرابات النفسية، والابتعاد عن الواقع وصعوبة التأقلم مع التعبير وإدراجية التصرف والمصاب. وعلى الرغم من أن لويس يذكر في مقدمة كتابه أنه لا يقصد باستخدام هذا التعبير الإيهام بأن المنطقة تعاني من المرض النفسي إلا أن كل ما يذكره بعد ذلك يؤكد أن هذا بالضبط ما كان يود أن يؤكد.

والشعير الآخر الذي يصر برنارد لويس على استعداده وترويعه واعتباره تغييراً سلخياً ذا دلالة واضحة ويمثل عليها هو مصطلح «الشرق الأوسط» على رغم غموض هذا المصطلح ورفضه من قبل معظم سكان المنطقة. وكما هو معروف فإن البريطانيين كانوا أول من استخدم مصطلح الشرق الأوسط في النصف الأول من القرن العشرين لاسد حاجة في التخطيط العسكري والاستراتيجي، دون أن يجعل ذلك المصطلح أي معنى حقيقي لسكان المنطقة. ولا يعبّر المصطلح، الذي لا يتجاوز عمره مئتي عشرات من السنين، عن أي حدود واضحة أو معقولة أو معيولة لمنطقة ذات تاريخ ضارب في القدم. واستخدامه في وقتنا الحاضر استخدام سياسي محض، إذ يحاول مستخدموه إزاحة تعبير العالم العربي، أو العالم الإسلامي من الاستخدام، وإيجاد تعبير يستوعب إسرائيل فيه، وهو تعبير مضطرب ويصعب استخدامه. وخصوصاً عند استخدامه تاريخياً، إذ عند استخدامه للحدث عن الثورة العثمانية تخرج منه إيران وشمال أفريقيا. وعند استخدامه عربياً تخرج منه شمال أفريقيا وتدخل فيه مناطق أخرى. وكما عرّف بصعوبة استخدام هذا المصطلح بدأ الأمر يكون أخيراً بالترويع لمصطلح جديد هو MENA ويقصدون به العالم العربي وتركيا وإيران. وقد تكون أهمية مصطلح الشرق الأوسط بالنسبة ليوئارد لويس هو أنه يشمل إسرائيل.

ونؤكد لويس أن تطور الهوية لمنطقة الشرق الأوسط هو أمر شديد الخصوصية، ويعكس الحالة الخاصة لمنطقة الشرق. أم لا تذهب إلى الحقائق التاريخية ودراسة التاريخ القانون، فما يصنفه برنارد لويس من نشأة وتطور الهويات في منطقة الشرق الأوسط هو مجرد من طائفة أكبر وأعم هي التطور الفكري المعروف والوثوق لبروز الأيديولوجيات الحديثة، التي كانت إقراراً للنشأة والازدهار الدولة المركزية الحديثة. وكان من الجوانب المهمة تلك الأيديولوجيات فكرة الهوية القومية والوطنية وفكرة الوطن والأمة والجنسية. ودور الدين والتمسك والتأثير الخارجي على تكوين العناصر المختلفة للهوية لم يقتصر على العالم الإسلامي وحده، بل كان واضحاً عند جميع الشعوب والأمم التي مرت بعملية الانتقال من المجتمع التقليدي والقرية التقليدية المعبودة السلطة إلى المجتمع الحديث ونظام الدولة المركزية الحديثة ذات الإمكانيات والسلطات الواسعة.

وهكذا نجد الهويات القومية الأوروبية كالفرنسية والإنجليزية وغيرها تبدأ هي الظهور في أوروبا الغربية منذ نهاية القرن الخامس عشر مع بداية التطورات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي رافقت تلك حركة الكشوف الجغرافية والثورة التجارية، وما نتج عنها من تطور الدولة المركزية القومية الحديثة التي ازدهرت إمكانياتها ودورها في حياة الأفراد والجماعات ومسؤولياتها مع ازدياد إمكانياتها وقدراتها وازدياد إمكانيات وقدرات البلدان التي حكمتها. ولقد نتج عن هذا التطور إعادة صياغة الهويات المجتمعات التي تعرضت لهذه التطورات، وذابت أو تلاشت وضعت الهويات واللاتيات المحلية. وانقطعت الروابط الطائفية وتضعفت وزادت الروابط القومية في كل من هذه الدول، وكما حال على ذلك ما حدث في فرنسا حيث عملت مؤسسات

الدولة الحديثة، كالتعليم الإلزامي والخدمة العسكرية وطرق التواصل الحديثة والإسلام والقوانين، على ضرب التنوع الشديد الذي كان يميز فرنسا حتى القرن التاسع عشر لكي تحل بدلا منها الهوية القومية الفرنسية التي زعمتها ورعتها الدولة الفرنسية الحديثة بإمكاناتها وقوتها.

ولقد حدث التطور نفسه في المملكة المتحدة التي لم تلجأ تماما في إزالة الهويات المحلية في بريطانيا واسكتلندا وحصل التطور نفسه في السويد والنرويج وألمانيا وغيرها. وفي مسيرة هذه الدول والقوميات لم تلم هذه الدول بصدور وإزالة الهويات المحلية فحسب، بل تم قطع الصلة مع الهويات العامة وبالذات الهوية المسيحية.

ومحاولة برنارد لويس لتبيان خصوصية تجربة تطور الهوية في الشرق الأوسط، بعبورها النطقة والمصادقية، فهو يعرض عناصر تكوين الهوية لشعوب المنطقة على أنها فريدة تباها لثقافة المنطقة وإفرادتها، وهو في تبين إثبات وجهة نظره يعمل إعمالا شبه تام التطورات الاقتصادية والسياسية إلا ههنا يخدم فضيلته. والكثير من الأدلة التي يسوقها للتدليل على وجهة نظره مردود عليها، فهو حين يبين أهمية الدين كعنصر من عناصر تكوين هوية شعوب المنطقة، يحاول التأكيد على أن الهوية الدينية لم تلعب دورا مهما، فالمسيحية للأوروبيين، ويشير إلى الأوروبيين وأما صراعهم مع المسلمين كصراع على التجاذب بينهما الأثر الذي اعتبروا الصراع صراعا بين الإسلام والمسيحية. وهذا الكلام ببساطة غير صحيح. إذ ظلنا نعتبر الأوروبيين صراعهم دينيا وهناك العشرات من الوثائق من الكتب التي دلت على ذلك، ولم يقتصر هذا الأمر على فترة العصور الوسطى، بل استمر حتى العصر الحديث، إذ عندما تحالفت فرنسا الأولى مع المسلمين للوقوف في وجه شارلوكان في منتصف القرن السادس عشر اعتبره المسيحيون حثا وتعرض للعنت من على منابر الكنائس. وفي نهاية القرن التاسع عشر كان الكتاب الفرنسيون والإنجليز يستنسخون الضمير للمسيحي للقطار على أفكار القراصنة في شمال أفريقيا التي اعتبروها تهديدا للمسيحية.

لقد لعب الدين المسيحي دورا مهما في تحديد الهوية الأوروبية فالكثيصة الكاثوليكية خلال العصور الوسطى أعطت الأوروبيين هويتهم الأساسية ووحدتهم وعندما بدأت الدولة الحديثة في ال بروز كان الدين أحد أهم دعائمها، والإصلاح الديني في بعض جوانبه ليس إلا تعبيراً عن الاستقلال القومي. فالأنتيكلانية هي إنعترا والتوترية في الدول الاسكتلندية والجانسية في فرنسا والبيوريتانية في اسكتلندا وهولندا ما هي إلا تعبير عن الهوية المستقلة وتأكيد الذات أمام الآخر. وكتابات مارتن لوتر وجون كالفن وللاميدهم كانت الأساس للفكرة العلمانية وسلطة الدولة على المواطن وخلق الكنائس القومية.

كما لم يكن لويس موافقا كذلك في مقارنته لنظرة كل من الأوروبيين لاضمير الوشي ونظرة سكان الشرق الأوسط لاضمير الجاهلي. إذ لم تختلف الحضارتان في نظراتهما للماضي طوال الفترة التي سبقت العصر الحديث. إذ نظرت كلا الحضارتين لاضميرها نظرة سلبية دولية.

العالم القديم

وكانت أوروبا تعتبر ماضيها «وثني كافر». ولم تتغير تلك النظرة إلا في عصر النهضة حين بدأت الحركة الإنسانية هي إعادة فحص ذلك الماضي والاطلاع على إنتاجه في مجال الفلسفة والعلوم والفن وغيره. ولهمت حركة النهضة هي جانب من جوانبها إلا محاولة لإعادة تأهيل ذلك الماضي والأخذ منه.

ظهر بعطي الأوروبيين همما لهويتهم مختلفا عن القاطنين من دون سند. إذ كما رفض المصريون حتى وقت قريب ماضيهم الوثني ورفض الأوروبيون كذلك ماضيهم الوثني. ولم يعتبر الأوروبيون ماضيهم الذي سبق للمسيحية حرما من تراثهم إلا مع بروز الدولة الحديثة. وهو ماحدث كذلك مع مصر التي بدأت تعود الاعتبار لماضيها قبل الإسلامي مع بروز الدولة للصعيد الحديثة المستقلة في أيام خلفاء محمد علي. وغير صحيح ما يدعيه برنارد لويس من أن التاريخ القديمة لم تذكر شيئا عن تاريخ ما قبل الإسلام بل يكفي تصفح أي كتاب من الكتب الجامعة لكي نرى كيف بدأ المؤرخون الإسلاميون بالتاريخ الوثنية بل لقد أبرز المؤرخون في العراق والشام واليمن ومصر تاريخ دولهم في فترة ما قبل الإسلام.

وليس صحيحا كذلك زعم لويس أن دول المنطقة قد ظلتها الاستعمار الغربي. فالكثير من دولها ذات هوية واضحة مستقلة في القدم كالـ **اليمن وإيران** ومصر والعراق وتونس بل إن معظم الدول الأخرى لها حدودها الواضحة منذ **العصور الوسطى** كالـ **جزائر** والعرب واليهود وسكان. كما إن من الصعب تصنيف دور العرب في تكوين الحضارة الإسلامية. يعتبر الكتاب في أكثر من مكان على كون لغة الهوية والقطار السياسي في المنطقة قد تمت استعارتها من العرب ويورد دليله على ذلك من كون الكثير من التماثيل المستخدمة في الخطاب السياسي العربي أو الفارسي أو التركي هي كلمات غربية كالديمقراطية أو المواطنة أو الديكتاتورية أو الهوية أو الجنسية أو المواطن أو غيره. دون أن يبين أن الدول الغربية كذلك قامت بأشتقاق تلك الكلمات أو استعارتها عندما مرت بالطرويف التاريخية نفسها التي مرت بها الدول العربية. فقامت تلك الدول بالاستعارة من اللغة اللاتينية أو الإمبريالية. أو قامت بالأشتقاق والتركيب لكي تسد الحاجة.

إن كتاب برنارد لويس على نوع من التاريخ غص عليه الزمن. ففي عصر بروز العناصر المشتركة لمحضارات وإنجازات الشعوب. وهي وقت بدأ فيه التاريخ للقرنين يبرز التشابه الشديد في طرق تعامل الإنسان مع تحديات التنقلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. نشأت الحاجة إلى اكتشاف العناصر الفاعلة المشتركة التي يتجاوز تأثيرها شعبا أو أمة بذاتها. لم تكن الشعوب العربية أو الفارسية أو التركية هي الشعوب الوحيدة التي أعادت تعريف هويتها هي ظل التغيير الهائل الذي سببه الانتقال من الدولة التقليدية ذات الموارد والإمكانات والسلطات المحدودة إلى الدولة الحديثة بإمكاناتها ومطالبها ومسؤولياتها الواسعة. ولايمدو أن لويس كان راضيا في طرق الموضوع من هذه الزاوية التي كانت متقودة إلى استنتاجات لم يكن يرغب في الوصول إليها.

المجلة العربية للمعلوم الإنسانية

علمية . أكاديمية . فصلية . محكمة

تصدر عن مجلس النشر العلمي . جامعة الكويت

صدر العدد الأول في يناير ١٩٨١

رئيس التحرير: أ. د. عبدالمالك خلف التميمي

الانتراكات

ARCHIVE

الكويت، 3 دينار . ديناران للملاب . 15 ديناراً للمؤسسات .
الدول العربية، 4 دينار للأفراد . 15 ديناراً للمؤسسات .
الدول الأجنبية، 15 دولاراً للأفراد 60 دولاراً للمؤسسات .

بحوث باللغة العربية والإنجليزية

ندوات . مناقشات . عروض كتب . تقارير

لوجه المراسلات إلى رئيس التحرير:

ص ب، 26585 الصفاة - رمز بريدي 13126 الكويت

هاتف: 4817889 . 4815453 . فاكس: 4812514

e-mail: ajh@kucor1.kuniv.edu.kw

يمكن الاطلاع على المجلة باللغة العربية والإنجليزية مع التوجه على شبكة الانترنت

<http://kucor1.kuniv.edu.kw/~ajh>

أفاق نقدية

• ليونارد بيج . مصر : مقارنة بين مفهوم النقد

ARCHIVE

الموسيقى

• التباين اللغوي ونظرية المعنى عند فونتين

• الأسطورة الإغريقية والمسرح

ليونارد بي. هير :

مقاربة جديدة لفن الهند الموسيقية

د. محمد خليل*

الهند

هو تفسير العمل أو عرض الفن معين، يتوخى إضاءة جوانبهما استناداً إلى خبيرة الناقد السمعية، ودون السعي إلى اكتشاف ملامح عامة تقبل 99 لتناء إلى وضع الفهم من الأعمال، ولأن الفن الموسيقي يركز طاقته على العمل، أو الطوب الأداة كما تم إفرادهما بواسطة الناقد، إذ يشار إلى هؤلاء الفسدة للعناصر ذات الطابع السطحي الوقت. بقدر يثوق عادة ما تصادفه في العديد من التحليلات الموسيقية، وبعبارة أخرى هذا النقد لا يعنى بالوقائع القارة أسفل البناء إلا حين تؤثر مباشرة على استجابات السمع. هذا عدا عن كونه لا يهدف بالضرورة إلى إصدار أحكام قهينة.

ويصلو النقد الموجه إلى الفنون الجاه الإضاءة من كل الحقائق التقنية والتاريخية، التي يجدها لازمة لتوفير أساس معرفي يمكن التمويل عليه في تفسير العمل الفني، أما عطائه بالعمل والسمع الفرديين، فنرجع إلى اعتباره الأول كونه لا يتحقق وجودها إلا من خلال مستمع يطبق عليها إدراكه الناجم عن الخبرة، بهدف التوصل إلى نوع معين من المعنى، إن فالتقد يتصف بضرورة بطاعه الذاتي، حين يرمي إلى إقناع قاركه بمعل الصلة بيله وبين خبراته التذوقية، أكثر من رغبته في الكشف عن حقائق كامنة في صلب العمل، وإذا نراه يستند

(*) استاذ بالمعهد العالي الموسيقي - الكويت.

الفكر الغربي

صداقيته من القدرة على الإقناع، بل هو إعناء العلاقة بين العمل الفني والجمهور وهنا تحديدنا نجد النقد يختلف عن الكتابات الأخرى التي تجعل من الموسيقى موضوعا لها، بمقدار ما يضع ثوب المجتمع الخبير في موقع المصدرة. ويمارس صناعته في منطقة مثارع بشائها - لا المطلق المثبتة المحدود - بحيث يندو الأهداء إلى حل للفراغ حديثا مضاهيا لاكتشاف حقيقة موضوعية، ويؤكد نقد العمل الفردي أن يقود إلى إنجازات أكبر، فعلى المستوى النظري - يصير عونا على دراسة الأولويات التي تعتمد على الأعمال الموسيقية في خلق المعنى لدى الملقى، كما يشكل أساسا لكتابة التاريخ حال كونه ينعين على الكتابات المعنية بتاريخ الموسيقى التعميل على موقف نقدي من الأعمال التي يتضمنها، وليس سوى النقد سبيلا يضمن أن هذا الموقف نشأ كاستجابة لتلك الأعمال، ولم يتم فرضه عليها بإعزاز من أي عوامل خارجية. ومن جهة ثانية، يلاحظ أن وضع المؤلفات التي تبحث في أعمال الفن، يحتاج بدوره إلى حكم نقدي يحدد أهمية العديد من التفاصيل، ويتعلق بمدى إمكان اعتبار النص لثوب - في حالة الموسيقى - مؤشرا كافيا على تحفته الفعلي من خلال الأداء - الأمر الذي يوجب دراسة العمل الفني بما هو كذلك، وليس بوصفه شاعرا على بعض الأساليب والألفاظ التصويرية سلفا.

وهي المستوى الأكثر شجوعا، لا يجمع النقد أذاع عبر وسائل الإعلام أن يؤدي وظيفته إلا في حدود زمانية ومكانية معينة. هذا جعل من طريقتهم استهلاكية مدراء التحرير، والثقافة الموسيقية المتواضعة لدى عامة الجمهور وأما كتاب هذا النوع من النقد معنيا في الأساس بنقل الأخبار، ومطابقا بأن يلبس دوره كوسيط للنوع - وكمرحلة لحركة استهلاك الموسيقى، لذا يتضح بظلم مسؤوليته في تحديد طابع ونوعية الحياة الموسيقية بشكل عام، ولأن قيمة النقد الإعلامي تتأكد حين يعتمد إلى وصف الأعمال والعروض الفنية المنتجة حديثا، فإنه يندو أن تتساقط شروحا مطولة لأعمال قديمة - أو لم تثبت - قيمتها - التهم إلا في مجالات ودوريات قليلة جدا تتميز بشقايتها الواضحة في هذا الشأن - وعموما فيمستطاع أفضل كتابات النقد الإعلامي أن تطلعا على شرح كامل ودقيق لما جرى تقديمه من عروض، وتقييم أداء المشاركين فيه (وإنما احتوت أيضا على حقائق وتواريخ مهمة تخص الأعمال القديمة)، لكنه في حين تهدف هذه الكتابات إلى الإقناع بدرجة تفوق حرصها على إصدار أحكام مطلقة، فإنها تطوي على خطر دائم يشكل في كون قيمة الجدة بالنسبة للشخص الواقع بالأخبار، فادرة على التأثير في مدى تقبله لأحكام النقاد - يضاف إليه أن الضغوط الناشئة من محدودية الزمان والمكان قد تشجع هذا الأخير على تبني آراء سطحية ومتعجلة⁽¹⁾.

ومع أنه يتعذر علينا اعتبار النقد علما بأي حال، لكن يُستطاع النظر إليه بوصفه فنا إلى حد ما، وعندئذ يمكن تعريفه بأنه شرح أو تصنيف للخبرة الجماعية بمول على التحليل العقلي إلى جانب الخيال. بيد أنه يتعين توضيح نقطة مهمة ألا وهي أنه بينما يعنى العمل الفني

بتكرس مجموعة واحدة من القواعد ذات الطابع الإستطفي. فإن النقد يحاول بالمثل إبعاد شيء له الصفة نفسها. إضافة إلى ما ينشأ عن تأثير العمل على عقل الناقد وخبرته التوقفية. وإن فهو معني بلوعين من المشاكل، أو على الأخرى بمادتين وسيطتين. ونحن نتحدث عن النقد الموسيقي خصوصاً، نجدته يتناول الموسيقى كمادة صادرة عن الفنان، والكلمات باعتبارها المادة التي يتدعها الناقد شخصياً.

وتبعا لهاته الطبيعة المزوجة التي يتميز بها النقد، لا توجد مجموعة مفرقة من القواعد يسمحها التحكم في كلا ناحيته، أي الفكرة على التفسير، وإمكانية إعادة الخلق (Recreation). إذ الأولى تخضع لقواعد المنطق، بينما الثانية تعتمد على الحدس (Intuition) الذي يتوقف بدوره على شخصية الناقد وخبراته التوقفية. وإذا كان يعتقدوننا وضع معايير تحدد مدى دقة الناقد وطريقته في التأثير على جمهوره، فضلا عن القيود المفروضة عليه من قبل الموسيقى بوصفها مادة صوتية خالصة، لكنه يستحيل علينا أن نشترع قوانين تحدد صلاحية الحدس، أو الاستجابة الداعمة لإعادة الخلق. الكثرين من دولهما يبقى النقد مجرد حركات إيمائية مؤداة من الخارج وهذا يقترب النقد من مفهوم الفن الإبداعي، لأنه يتحول إلى ترجمة لخبرة الناقد الحدسية، التي بإمكانها أن ترضى به إلى مصنف الفنانين القديسين.

ومن حيث الغالبية للنقد، ربما اعتبرت الموسيقى هي أكثر الفنون صموية، والسبب راجع إلى تعقيدات كامنة في صلب تركيبها، ذلك من شأنها أن تعقد مهمة الناقد من اللحظة الأولى فتكونها هنا يحول على عنصرَي الصوت والزمن، ويتحتم بالتالي إعادة خلقها من جديد عند كل مناسبة للأداء. لذا لا يمكن الوثوق بأي طريقة للنقد تعتمد على مدونة العمل - على الرغم من اعتبارها أحيانا بديلا لا مفر منه - طالما أنها تفتل. سواء التأثير الفيزيائي للصوت، أو عدم دقة المدونات الموسيقية، وهما العاملان اللذان يجعلان من المستحيل تطابق أي طريقتين للأداء. يُضاف إليه أن مادة الموسيقى الطام - أي الصوت - وبخلاف كل حاسات الفنون الأخرى، لا تحتفظ بشكلها التي توجد عليه في الطبيعة، والذي تم تطويره ليلامس الأضراس غير الفلزية، وهي حينئذ تعدم علاقة الموسيقى بالخير للكلاني، والرؤية البصرية، والواقع الملموس - وكلها معطيات تلعب دورا أساسيا في شذوق فنون التصوير، والنحت، والعمارة - إلا أننا قد نتصور ثمة صلة تربطها بفن الأدب - خاصة الدراما والشعر - نظرا لكونه يتضمن عنصرَي الصوت والزمن، بيد أنه يلزم التحذير من هذا التماثل الطرأع الذي يتسبب عادة في خلط لا حدود له، إذ الإغراء الإستطفي النابع من الموسيقى - حتى وإن ارتبطت بالكلمات - ليس لغظها، بل والقند بالغ من تناقضه مع الجوهر اللغفي، أنه تعين على هذا الفن أن يطور دلالاته الخاصة التي تختلف عن دلالات الحياة اليومية الحالية لأن يعبر عنها بلغة الكلام. على أننا اعتدنا فيما يظهر أن نربط بين الموسيقى والألفاظ، حيث نستخدم أحيانا نوعا من

الاستعمارة الخطرة في حديثنا عن «لغة الموسيقى» دون أن نطعن إلى ما ينطوي عليه هذا الجمع بين التناقض من مسلك خاطئ. ومع ذلك فإننا نقدر ليس بمضمونه التواصل مع جمهوره عن طريق التوثيق والسلم للموسيقى، وإنما هو منقطر. كالذي يقوم بعملية ترجمة في الضلال - إلى استخدام الكلمات هي شرح موضوع. لا تجدي معه أي معاجم على الإطلاق. إن لفظة «الحب» تمثل إحدى المفردات الشائعة في الحياة. كما هي في فن الألب. لكن النغمة «يو» تنادي لنا مقطوعة الصلة تماماً بتناول طعام الإفطار، أو الهاء الزوجي، أو الشراء على شاطئ البحر. وقد نجد بالطبع صعوبة معقدة في الفنون الأخرى، لكن ليس بالقدر ذاته. نظراً لاجتماع تلك الفنون لتوساطة الفاظ اللغة، أو لغزيتها - ولو المحدودة - على التمثيل. وحسب في حال غياب هذه القدرة كلية - كما يحدث في فن التصوير التجريدي - فيمكن التعويل على مفردات تشكيلة مادية صرفاً، كاللون والتصميم والنسيج واللمس... إلخ.

ويفرض عنصر الزمن أيضاً نموذجاً الخاص، فلأنه لا يسمح سماع المقطوعة الموسيقية كلها دفعة واحدة، لذا يتعين على ملكة الذاكرة أن تواصل إثبات دورها الفاعل. من أول إلى آخر ما نؤثره في مدونة العمل. وهذا هو ما يحدد طبيعة الثقاب Form، بمعنى أن هذا يتحرك في الزمان، ولا يمر عن مضمونه من خلال الكلمات. نطالب بدراسة قصوى بتكرار خاصاته، أو على الأقل الإلتزام إلى الخصائص التي سبق عرضها، بيد أن هاته الحقيقة تطرح مشكلات خاصة تتعلق بتأويلها من النواحي والتعاريف والتحقيق، التي تقترب بالموسيقى على نحو يروق غيرها من الفنون المدعمة بمضمونها اللفظي والتمثيلي، فبإمكان المصور مثلاً أن يضع سجادة سميرة، بإحدى روايات المنظر الطبيعي، بحيث تظل دوماً مائلة أمام العين، وفارضة هيمنها على الصورة (كالتعبئة الموضوعية فوق هويس القناة بلوحة فلان جوج التي تصور منظرًا طبيعيًا في مقاطعة بروكسل)، أما لو رغب المؤلف الموسيقي في أن يسود عبارة معينة، فيضمن اشتغال العمل على قدر من التناصب أو الوحدة، فلا يمدى عن الإلتزام إليها مواراً، ومن هنا ينشأ التعقيد الملاحظ بقرائنا للموسيقى Forms، بل ويمكن أن نشير السبب في تطورها البيئي، وشروع استحداثها لفترات طويلة، إذ يمسب هذا الإشباع طالب يستحوذ على الجودة والاتساق في آن، وهنا أيضاً نلتقي خطأ نقدياً شائعاً: ففي حين تبقى الحاجة دوماً إلى سعة التوازن والتعاضد... إلخ، إلا أن طرق الإشباع تتغير من عصر لآخر، وإن يكن بمقدار ضئيل يحول دون إدراكها على الفور، ومع أن الترخّص قادر على التقاط هذا التغيير في الوقت المناسب، لكن الناقد قد يلجأ في الزوال، فيخلط بين قواعد العلم الموسيقي السريعة الزوال، وقوانين الفن العائمة، كأن يعتبر قالب الصوتيات Sonata Form مرادفاً للقالب الموسيقي عموماً، أو نظام السلالم الكبيرة والصغيرة مثلاً للمقامية على إطلاقها.

حين نلاحظ هذه الصعوبات المحددة للفن الموسيقي، جنبا إلى جنب مع المطالب الواسعة للتطبيق للفن، فإننا نكتفي لتحميل ندرة التفاتنا بفقد موسيقيين من الطبقة الأولى، يمكن مقارنتهم بنظرائهم المشتغلين في حقل الفنون التشكيلية أو الأدب أو العمارة. بيد أنه توجد صعوبة أخرى أساسية تتمثل في كون الناقد الموسيقي لم يسبق له قط أن استمد العون من أي إستراتيجية قادرة حقا على حل معضلات الموسيقى. ولأن الفلاسفة الذين أخذوا على عاتقهم تلك المهمة، فلما كُلفت تتواظر لديهم المعرفة الكافية، أو الفهم الحقيقي لأسول هذا الفن، لذا عجزوا عن تقدير جوهره الباطن، وراحوا من ثم يشككون كاهله بحملة من «البدائى الإستشقيّة» استمدوها من فنون أو مجالات أبعد لا تربطها به أدنى صلة. ومع أن الفلسفة الغربية نجحت في حل حيوات عقيدة المسيحية والأخلاق (تأسيسا بالإغريق)، وخاصة أفلاطون الذي تناول الإستشقيّة من خلال هذين الطرفين)، لكنها بقيت عاجزة عن البرهنة على استقلالية الوضع الموسيقي، مما خلق نوعا من الفجوة بين علماء الاستشقيّة من جهة والعاملين بحقل النقد الموسيقي من جهة ثانية، ولما كان الفريق الأول غير مزلل لسد هذه الفجوة لذا حاول التنازع أن يحدوا فوقها جسورا من مواضعهم في الجانب الآخر، بيد أن إحماتهم المتكبر في تحقيق ذلك الهدف إنما يشكل التاريخ الباطل للنقد الموسيقي بأسره.

وفي القرن الثامن عشر بالذات لم يتعامل النقاد مسألة إقامة الخسوف فحسب، بل راوا أنهم ليسوا بحاجة إليها، فلو أنزلنا في نظرين نظريتهم الإستشقيّة العامة على الموسيقى، فصارين عرض الحائط بما تسفر عنه من نتائج، وعليه نجد ماقيشون - الناقد الأول في عصره - يسنّ قوانين لجميع أنماط الموسيقى قد يتمتر تطبيقها إلا على النمط الفيلودي المعروف باسم *Style Galam*. كما يحاول وضع مخطط عام لحتوى الفواصل الموسيقية «على الكونشيراتو أن يكون موجها بالأمل... وأن يعبر السراييد عن الإحساس بالفرح... أما نهجة الحواس فهي من اختصاص قالب الكونشيراتو جروسو... وهي حين يجدر مقطوعات الشاكور *Chaconne* أن تصور النجدة، فالافتتاحية ملزمة بتحميد العمل التبجيل الشهم»، وحتى ردود الفعل الموسيقية لأفراد طبقة الحيوان كانت محل عنايته القصوى. فهو يعبّرنا بأن «المسرطانات تتبع مزامر القزوة، والأزانب تقتفي أثر الطلوت المتناغم من *Transverse Flute* والجمال يهزها صوت الأجراس الصغيرة، بينما يتعذب المسجون والشبيط إلى صوت الأجراس الكبيرة ويستجيب نحل العمل للصنج، والعناكب السمود، والعنازير لأية الضان *Zithes*، ولعلنا نسمعا القول إن نظريات بالغة الحكمة والإنقاذ إلى هذا الحد من شأنها الإضرار جانبيا عن كل نجاح قبلي *Aprori* - ليس فقط فيما يتعلق بما سلفها من أعمال كثرانيطية، بل وبندوة من الطباقي الباروكي المتمثلة في جوهان سباستيان باخ - قدر ما يُحتمل أن تكون صدامتها قد شجعت

الفكر التاريخي

على أطراف المنحصر إلا مسؤول - هي ردة الفعل الرومانتيكية التي شملت الحقبة التالية بطروحاتها الجذرف.

وإذا كان نقد أوائل القرن التاسع عشر قد سعى إلى التحرر من قيود المحافظة العقلية، هما ذلك إلا أفرسوا على أنفسهم قيوداً جديدة أشد وطأة، لأنهم بمجرد أن وقعوا راية التمرد والثورة على نحو ما يتجلىان في شخصية بيتهوفن - الذي صار ببيرون الموسيقي - ومن بعده ليست وفاجنر، حتى كانوا قد أسهموا في وضع معيار أخلاقي معكوس، لم يحظهم أكثر دمو من الموسيقي - وكرد فعل على ما اعتبره هانسلتيك Hanslick نوعاً من الفزعة النجسريية الموهشة، يادر إلى وضع كتابه «علم جمال الموسيقي Musical Aesthetics» - بيد أن قنطرته التي دأب على إرساء قواعدها - سرعان ما تداعت لا لأنه كان موسيقياً رديئاً، وإنما لاهتقاره إلى حثكة الفيلسوف - فقد الصف كتابه بعدم اللونة بالإنسانية إلى كونه حاول تصعيد آرائه المنهجية - والمعارضة للتهج العاطفي عند كل من فاجنر وليست - والتنسائي بها إلى مرتبة المادى العامة، التي للكر دون تراجع وجود صلة بين العواطف والخبرة الموسيقية المصرفة. ولا يخفى بطبيعة الحال مدى خطورة الوأي الفحاز حين يُبالغ في تقديره، وينظر إليه بوصفه قانوناً، أو مبدأ عاماً - وهي كل الأحوال لقد كان هانسلتيك صاحب فكرة «المسور الاستيقية» خصوصاً في ألمانيا، لكننا نلاحظ أن اليهود التي بذلت في هذا المبدأ - أصوبت كلها إلى طلاق لأنها استندت إلى سوء فهم واضح لجمال «الثقة» الموسيقية، ويكتفى مثال واحد مستمد من الفصل الأول بكتاب هانو Hadow «دراسات في الموسيقي الحديثة» - (عام 1892)، حيث طرح في مقدمته أربع مجموعات من المبادئ التي يعوّل عليها في إصدار «الحكم النقدي» - أولاً ما يتعلق بمجموعة العمل (الابتكار الفني والقدرة على التحيل)، والثانية بالجهد الصادر عن المؤلف (العنل صلبة ممكنة) والثالثة بالتناسب، والرابعة بدرجة الملاسة Fitness، وقد لا يوجد خلاف حول مجموعته الأولى والثالثة، لكن من المؤكد أن شرحه للمجموعتين الثانية والرابعة اضطر به إلى إدانات بالجملة لمن الأوبرا الإيطالية، تقوم في معظمها على أسس ذات منحنى أخلاقي، وتعتمد إلى إظهار التناقض الزائف بين الموسيقي الدينية والدينية، هذا بالإضافة إلى تورطه في بعض الغفطات بسبب عدم تقديره لإمكانية المسرح، وهي صفة يشترك فيها مع أغلب معاصريه من الكتاب الإنجليز، ففي معرض نقده لأوبرا «بارسيفال» - خاصة مشاهد الكؤوس المقدسة - نراه يقلل من قدراتها المسرحية لجرد أن فاجنر «كان ضالاً هائل الوهبة ولا يجدر به أن يخلط بين الموسيقى الدينية والدينية».

ولقد انجر النقد في نهاية القرن - بفعل هذه الإغفالات - إلى استنتاج حكيمة مؤداها أن الشراخ القوانين ليس فقط عملاً مستحيلًا، بل وغير مرغوب فيه، كما أن وظيفة

الناقد لا تتمثل في التطهير أو إصدار الأحكام الصارمة. بقدر ما تقتصر على تسجيل انطباعات الشخصية، وإفصاح الجال أمام القارئ كي يهدي رايه بخصوصيتها. ومن هنا وجدنا التيار الذي تبناه ديبوسي Debussy ينحى على أنه «من الأفضل للناقد أن يعبر عن انطباعاته الفورية بدلاً من اللجوء إلى التفسير» إذ لا جدوى من التعليلات النظرية... وهأنذا أشهد مجدداً على كلمة (انطباعات) لأنني راعى في أن تظل مشاعري بعناية عن تحديق رجال الإستطلاع.

على أنه ما لبث أن أثير خلاف حول طريقتين للنقد الموضوعي والذاتي استغرق فترة النصف الأول من القرن العشرين بكاملها. ففي كتابه «نقد موسيقي ينحى يوم العطلة» (عام 1926)، نشط أرنست نيومان Ernest Newman إلى وضع معايير موضوعية للنقد الموسيقي المعاصرة، وعلى الرغم من أن الكتاب ينطوي على إثارة عقلية رطبة المستوى، وبحسن لمخلفات الفكر الساذج، لكنه ينحى في جنابه بنور إخطائه الخاص. فمن خلال تقييمه لحالة أخرى صدرت عن جي سي لوب J. C. Lobe - ناقد ألماني عاش بالقرن التاسع عشر - في كتاب له بعنوان *Musikalische Briefe eines Wohlbekannten*. واستخدمت بالمثل خلق معايير لها الطابع الموضوعي نفسه. بعد - أي نيومان - ينحى إلى التدليل على فشل هاته المعايير عملياً، وبما يكون قد أصدر حكمه على جميع التطورات التي من هذا النوع، ومن ضمنها تحلوه الخاص. وأثبت في أن كتاب (التطهير الحفائي للموسيقى على ريدود الفعل الحسية Schenker لدى المثقف). لا يسعه المصنوع للفرادة الفنية المعاصرة بأكثر مما يخضع النسب الموجودة في تصميم أي كاتدرائية، أو الآلات بأن نوعاً. وقد بعد أننا قد نفسه مدفوعاً في بعض الأحيان إلى عقلية استيعابه الانفعالية. إلا أن النتيجة التي يتوصل إليها ينبغي أن تظل مشروعة بالنسبة إليه وحده، لأنه ما أن يطلع عليها قوة القانون أو الجهد العلمي، حتى تصاب قدرته على المثقف الحفائي بما يمكن أن نعتبره تغيراً روحياً *Spiritual Pneumococcosis* يحول بينه وبين إدراكه لهامه بصورة لغائية، إن لجوء الناقد - أو الفنان المدع - إلى كبح جماح عقله اللاواعي لا بد وأن يؤدي إلى نشوء الذهنية غير الفاعلة على التمييز بين ما هو آلي Mechanical وما هو عضوي Organic. أو بين حركة من صوبانه لتشبهني Czerny وأخرى ليهنوفن. وحتى المستمع لا يمكنه بهال أن يكون موضوعياً تماماً، وبالأخص حين يتعلق الأمر بمشاعره. لأنه لو نجح في تخصيص نفسه ضد التأثير الانفعالي، فلن يسعه الزعم بأنه قادر حقاً على تذوق العمل الفني بالمضى للأتم للكلمة.

لكن تلك الحجة ليست هذا. يبرز الخطي من كل شيء لصالح الفريق المعارض، حال كوننا نرى بالفعل أن النقد الذاتي الذي اعتنقه كل من ديبوسي وأنتون فرانز، قد فتح الباب على مصراعيه أمام شتى ضروب اللاعلاقية ومخاطلة العقل *Irrelevance and Absurdity*

العلم القديم

ومطابقة حين لا توجد أي مرجعية خارج حدود شخصية الناقد الذي يصبح كلاعب سيرك لبعض له من فرض سوى امتناع التشويعين، بحفاظه على توازنه، أثناء السير فوق حبل مشدود، وبما يحدد الناقد الموضوعي إلى تطبيق معيار غريب غير ذي صلة بموضوع النقد - فإن زميله الذاتي - مهما برع في صيغ حسابيه - قابل لأن يثائر في حكمه دون قصد بما تناوله في وجبة العشاء أو بوجوده قريباً من شخص يتبع دخان سيجارته في وجهه.

فكيف إذن نحل هذه المشكلة في النقد؟ إنه لا مستوى من أن تكوّن مسأ برده أي جي شيلدون A. J. Sheldon وأتباعه من الليتاريقيين، فلو أنهم إن المعايير الموضوعية موجودة لكنها لا تتركها إلا على نحو ذاتي، أو نزعهم مع كاليفورنيي Calvoresini أنه على الرغم من تحقق الناقد من عدم وجود تلك المعايير، فيمكنه مواصلة عمله وكأنها موجودة بالفعل - وبرأنا أن الحل الوحيد هو أن نتوافق على تقسيم المشكلة، بحيث نتصل بين جوانب هي النقد يسع المعيار الموضوعي أن يثبت فيها نفعاته (كالقيود الموضوعية على الموسيقى، ووظيفة الناقد ومسؤولياته وإصلاحاته ونقائضه المثلية)، وجوانب أخرى ذات طابع حسي (كالتمسك على إعادة الخلق) - وعليه فمن واجب الناقد أن يتبنى نوعاً من الرؤية المزججة، بمعنى أن يدع عقله الموضوعي ويتركه بمسئليته، دون أن يفقد بالتحقيق على التأثير العاطفي، وباحتساب على الناقد أن يكون موضوعياً وإتقاناً في أن، على غرار الشاعر كيتس Keats الذي دأب على مراقبة عناصره الموزنية الحلقية خارج نافذة، متصوراً نفسه وقد جلس في معبها يراقبها وهي تنثر حصاة الطريق¹⁷.

وبإطلاء سريعة على تاريخ النقد الموسيقي، نلاحظ أنه لم يثن بعد إخصامه الدراسة ثمة الحوائج، بحيث لن ندعش إذا ما وجدنا فجوة واسعة في أبحاث العلم الموسيقي Musicology، تتلق بهذا الشأن، وبمفهومنا أن استقصاء مراحل تطور كتابات النقد الموسيقي ليس قاصلاً لأن يتحقق بصورة وافية ما لم يتم الرجوع إلى ملفات وأشهر الصحف القديمة، لا سيما وأن ذاكرة الجماهير - بحكم انحصارها إلى مؤرخي السيرة الذاتية - لتتصف بمسلك انتقائي بحول دون اعتبارها مرجعاً موثقاً به - وثمة صائق آخر يعترض طريق هذا البحث التاريخي هو طابع التراوحة الذي يدمج موضوع النقد ذاته، إذ الكتابات النقدية حظيت بمسألة الصدفة، بمعنى أنها وصلت نموها إما بفضل جهود موسيقيين من الهواء العتيق في الأصل بأحوال الأدب والإستطفا وعلم الاجتماع، أو لأنها كانت موضع غناية بعض المشتغلين بحرفة الموسيقى، الذين لم يتجاوزوا أبداً مرحلة الهواية، فيما يهتم بممارسات التفكير والتعبير اللفظي، فأي شريحة في هذا النشاط الإبداعي (الموسيقي - الأدبي) لتترواح ما بين التعليقات الصحفية، والتأجيلات الثقافية الرفيعة، والتأملات الفارقة في نظرية علم الجمال، يستلح أن

نسميه نقاداً؟ ولو أننا نحرينا النقد الكاملة في ثوب أوجه الخلاف، فسوف نواجه خطر الوقوع في مصيدة التجهل الأكاديمي، بينما لو أهدنا قسراً من المرونة، فلا بد وأن نستخدم بتعديلات فلسفية قد تخرج بنا عن حدود الموضوع، ولذا يبدو من الأفضل لو اقتصرنا في تعريفنا لمصطلح «النقد» على النقاش الدائر حالياً في الصحف اليومية والمجلات والدوريات، والذي يتناول اتجاهات الموسيقى المعاصرة - رغم أننا سنحاول التناول الأعم للمصطلح في دراستنا لتاريخ النقد - وهنا نجد أنه في حين يصلح جزء كبير من أفضل الكتابات النقدية الموسيقية كي ينشر بين دفتي كتاب مستقل، فإن الكثير من النقد الهومي - الذي لا يبدو كونه رسماً للأحداث، وإعلاناً عن براعة المؤلفين - ينتشر حتى إلى مجرى تدوير هاته الأنشطة، أسوة بما يحدث في «نقد» الفنون الأخرى.

ومن خلال تصويرها الرمزي للنقاش بين فيثارة «أبوللو» وصاعرة «سيريل (Cyllus)» في حكاية مارسياس Marsyas، استطاعت الأساطير الإغريقية أن تقدم للنقد الموسيقي أولى ضحاياها، ومع أن الإغريق والرومان وموسيقيي العصور الوسطى كتبوا بحثاً عن الفن، تتميز بظاهرها التقني والفلسفي، إلا أن طرائقهم الصارمة في الربط بين هذين الجانبين تبدو لنا الآن وكأنها تقع بالكلفة خارج مجال النقد الفني. على أننا نلاحظ من جهة أخرى، طائفاً منكرها من العمومية والألفة يطلى على المصطلحات التي استخدمها جوائز دي موريس Joannes de Moris في مذكراته التي ألفها في عصره، حين كان إحدى الحديث من التعديلات التي شهدتها ذلك العصور، كما نجد عصر النهضة يطلق بأكثر قسوة من المناقشات والتلميحات الضمنية، والشروح المطولة التي تكفي لملء كتبها بكاملها، وكان الموضوع المشترك هو الموسيقى، خاصة الثورة المونودية وما رافقها من انقضاء مبدوء فلورنتين⁽¹⁾ التي أسفرت عن تطوير فن الأوبرا حوالي عام 1600، لكننا نود التذكير إلى كون هذه الكتابات قد داومت في الغالب على اعتبار الموسيقى جزءاً من السلوك الاجتماعي، وحتى الطرائق النقدية التي اقترحت في فرنسا لويس الرابع عشر، لم تطبق عليها هي مبدأ الأمر إلا من خلال علم الأخلاق، ثم بعدئذ عن طريق فن الأدب⁽²⁾.

أما كتابات النقد التي تتناول أعمالاً فردية - وباعتبارها مجزأاً إبداعياً متميزاً عن الشروح التي تلجأ إلى التمثيل ببعض الأعمال لعدم إحدى القضايا النظرية - فلم تبدأ في الظهور بأطراف نسبي، إلا ثوب أواخر القرن السادس عشر، ويتأثر بحركة إنسانية حد عليها كتاب الكلاسيكيات القديمة، واستهدفت إغناء فترة الموسيقى على التأثير، بالصورة التي جرى وصفها في مطبوعة ليهيزيش جيلارين Heinrich Glarean، صدرت عام 1547 بعنوان *Dodecachordon*، كما نرى الهدف ذاته يشكل أساس العديد مما كتب عن الموسيقى حوالي عام 1600، سواء بتأسيسية للتزيين القصائد

الفكر الموسيقي

الموسيقية *Monoddy*، أو تحديد التعبيرات الحاصلة في مجال النمط الأسلوب *Style* والتي أُرجمت بميلاد عصر الباروك.

ولقد وفر النزاع الذي نشب في إنجلترا وفرنسا، نهاية القرن الثامن عشر، حول أهمية الأوبرا الإيطالية، إطاراً يثبتا لكتابات عن الموسيقى تطالب جمهوراً غريباً نوعاً ما، هنري فرنسا بالذات تواصل التطلع طيلة القرن حول موضوع يعينه، ليأور في هيئة سؤال: أيهما أجدر بالأهتمام، الموسيقى الفرنسية أم الإيطالية؟ على النحو الذي يطالعنا حين تصفح أعداداً قديمة من مجلة *Querelle des Bouffons*، أما في إنجلترا فقد شكلت مقالات جوزيف ادسون *Joseph Addison* التي نشرها بمجلة *Spectator* حوالي عام ١٧١٠، بداية ظهور نظرية جديد يرمي إلى تحرير مقالات نظرية عن الموسيقى والأدب موجهة في الأساس إلى القارئ المثقف الذي لا يشترط أن يكون معتمداً، بيد أن هذا التقليد سرعان ما صار هدفاً للمحاكاة، والتي ترحبها كهيما في ألمانيا من قبل بعض الفوريين، نشير منها لعددنا إلى نورية بعنوان *Critica Musica* (١٧١٧ - ١٧٢٥) تخصصت في الموسيقى، واشتملت على مقالات في النقد تتناول موضوعاً هيباً وأعمالاً جديدة.

وهي القرن التاسع عشر استقل البعض عن الأدباء والموسيقين بشهرتهم المتزايدة كثقاد، بل وشجع الاعتقاد بأن العديد من السمات التي تميز النقد حتى بعد انتهاء القرن، إنما تعزى إلى ما سار تلك العملية من نزعة رومانسية جعلت الموسيقى مثلاً لاعتدائه جموع القنون. ولعل مقالات إي. تي. إي. هوفمان *E. T. A. Hoffman* التي نشرها بمجلة *Allgemeine Musikalische Zeitung* هي البداية الحقة لهذا الاتجاه الجديد، فضلاً عن تأثيرها البالغ على الكلية التي استقبل بها الجمهور أعمال موتسارت وهايدن وبيتهوفن. وهي حين يعتبر برليوز أهم مؤلفه، تأخذ شهادته فرنسا خلال القرن التاسع عشر، حين شومان الذي أسس مجلته *Neueschrift Fur Musik* عام ١٨٢٦ هو أكثر من ينطلق عليه هذا الوسط، بعض النظر عن ربط المراجعين - النقاد الذين عاشوه مثل فيبر ولست وقاخر وهو حوولفه لكننا نلاحظ من وقتها أن كتابات النقد الموسيقي صارت تشكل ملحها مطرداً سواء في الجرائد اليومية أو المجلات حتى ما كان منها لا يثنى أصلاً بشؤون الموسيقى، ولو أخذنا مدينة باريس على سبيل المثال لو وجدنا بها صحافة موسيقية نشطة يشارك في تحريرها نفر من النقاد البارزين ينف في إصدارهم فرانسوا - جوزيف فينس *François - Joseph Fétis* وكاسيل بلير *Casil Blais*، عدا عن الكفة الماجورين الذين لم يكونوا يوقعون بأسمائهم - على أن ما يلفت النظر حقاً هو رد الفعل الحاصل في نهاية القرن لجاء بعض خصائص النقد الرومانسي والذي نحلي بوصوه في كتابات التقليد الهناري المشار إليه آنفاً « إدوارد هاتشليك *Edward Hanslick*، خاصة في معرض دفاعه

عن براون ضد هاجنر وأتباعه، كما كانت هذه هي الحقبة التي شهدت فيها الصحافة اليومية بلندن مقالات جورج برناردشو الرائعة.

وهي أوائل القرن العشرين، وأصل ديهوسي لتقليد المؤلف، الناقد، لكنه منذ ذلك الحين لم يحدث أن تصدر مؤلف له النثر نفسه، لكتابة مقالات في النقد الموسيقي موجهة إلى عامة الجمهور، يُضاف إليه أن احتراف أكثرية المؤلفين للغة الموسيقي الأثرية عشرية والسيرالية ذات الطابع التقني المعقد، ونشوء علم التحليل الموسيقي كمشاهدة لإفصاح الحال أمام دراسات حادة تنصم «بموضوعيتها» عبارة على ما ساد الجو الثقافي من ميل إلى الأبحاث العلمية التي تختص بالنظر في الأصول الأولى للظواهر وما أشبه. كل ذلك أدى إلى إضاعة تطور النقد الموسيقي، وتخلّفه عن مواكبة النقد الأدبي الذي تحول إلى محور تعليمي يُدرس للطلبة في الجامعات، ومن بين الكُتّاب الإنجليز التناثل الذين اعتمدوا بموضوعات النقد الموسيقي، في صورتها «الموضوعية» الجديدة، بدءاً من النصف الأول للقرن العشرين، يُعد دونالد فرانسيس توهي Donald Francis Tovey الأكثر تأثيراً في عقول القراء، أما بالنسبة لتيار النقد العلمي الذي ظهرت كتاباته باللغة الإنجليزية في العقود الأخيرة، فمن أبرز مثاليه: جوزيف كيرمان Joseph Kerman وإدوارد ت. كون إدوارد T. Cone، وهولنارد بي. ميهير Leonard B. Meyer، وتشارلس روزين Charles Rosen، ونحن نتناول بالحديث نقد الصحافة اليومية لا يتم وأما يُذكر كتاباً ذوي خلفيات متنوعة يفت في مشيختهم كيرجويل طومسون Virgil Thomson، كما نجد بالولايات المتحدة نافدا استمد تأثيره أخيراً إلى طائفة المثقفين والقراء الماديون، هو براونتون أندرو برور Brison Andrew Porter المحرر بجريدة The New Yorker، وحتى المصنف والجلات المتخصصة في الترويج لبيع التسجيلات وأجهزة الصوت، لم تعد تمنح في أن تنشر ضمن مواضعها نقداً جاداً موجهاً إلى عموم الجمهور^[1].

وتتمثل الوظيفة العامة لكل أنواع النقد الفني في إقرار درجة من التواصل بين الفنان البدع وجمهور المثقفين، ففي المجتمعات المعزولة عما حولها والتميزة بترابطها (فيماثل أفريقيا، الدولة - المدينة في حضارة الإفرق، البلاطات الملكية في القرون الوسطى، وعصر الباروك) لم تكن هناك حاجة إلى مثل هذا الوسيط الثقافي، لكنه مع تنامي المجتمعات الأقل تجانساً، والأكثر وعياً بذاتها، صار الناقد شخصاً مرغوباً فيه - إن لم يُنظر إليه كحلفاء ربط ضرورية - وأخذت أهميته في التزايد، كلما قُدا الفن أقدر على التغلغل بين أفراد الطبقات الاجتماعية المختلفة، ومع أن كلمة «ناقد» تعني حرفياً: القاضي أو الحكم أو الخبير، إلا أن الوظائف الموطلة به في الوقت الحاضر، يتسع مداهما لتشمل إلى جانب التفسير مهاماً أخرى كانتى يستخدم بها ذلك الخمر وموظف العلاقات العامة، هذا فضلاً

النقد القديم

عن تنميه أحيانا شخصية الداعية أو الفرح الذي يقوم بحركات مدعيا الترفيه والتسلية. ولأن الفن هو شكل من أشكال التواصل بين البشر، لذا يجدر بالنقاد أن يستوعب العمل الفني جيدا قبل إصدار حكمه عليه، ليكون أكثر على أداء وطائفة، ولعل شهرته ومكانته التقويم تتوسطان يوما بعد يوم أن تكونا دالة في عصر يؤثر الناس فيه أن يعيشوا على الأغذية المصنعة، بيد أن الناقد الوهوب هو أيضا فنّان، لأنه يهيئنا بما يلقه عملا جيدا والأسباب التي تبرز اعتقاده بهذا الشأن، وبطريقة تجعلنا مانحونين بأسلوبه الشيق، بقدر ما نحن ملتصقون بحججه المنطقية الدامغة. أما الناقد الصحفي فتبدو مهمته أقل أهمية لأنها تقوم اليوم واحد فقط، لكنها بصورة ما تعد أكثر صعوبة وقسوة على مواجعة المسؤولية، طالما أنها تتعلق بإثارة النقاش المتجدد يوما حول أعمال الموسيقى الجديدة، وقد يحدث أحيانا أن نجد نفس الأشخاص - الناقد الجاد والناقد الصحفي - يقاتلون موبيا في خندق واحد، إلا أن اختلافاتهم لا بد وأن تظل واضحة للعيان، في نظام ثقافي يضطر المعلق المتبحر إلى أن يشيع موجهة عن كتابة المقالات النقدية، والناقد الصحفي عن معالجة موضوعه بتوسع وتفصيل يكفيان ثلثه كتابه. بيد أننا لا يجب أن ننسى في الواقع أن الجميع مهتمون بتفضية النقد في عدولها الأشمل بحيث لا يصح أي منهم أن يفض بعمره، ولو مؤقتا. **هر عمل الأظهر**

ويتحمل الناقد الموسيقي مسؤولية واحدة كل من الموسيقي ذاتها، والقرءاء، ومن خلالها المجتمع بأسره - فضلا عن المكان المبدع والمؤدي، وإلى كون هذا الترويج صحيحا من حيث الأفضلية، فإن الناقد ليس مطالبا بتحمل أي مسؤوليات تجاه مدير أو رئيس تحرير الصحيفة التي ينشر فيها مقالاته، إذ في مجال لعب الحكم الجمالي دوره كعامل محدد، لا بد وأن لتغير أي محاولة لفرض شروط معينة على الناقد، بمثابة تعد على حقوقه الخاصة، ولأن قيمة النقد تعتمد جزئيا على إلزام القارئ بموجهة نظر الناقد، لذا فالتقال غير المهور بتوقيع صاحبه ينبغي أن يؤاخذ بالأعمال، لكونه يعبر عن سلوكه تغير لائق وبإذاته حين تستخدم الصحيفة أكثر من ناقد واحد.

ولا بد من التمييز بين مسؤولية الناقد تجاه الموسيقى من ناحية، والمؤلف الموسيقي من ناحية ثانية، إذ لا يتحمل عليه الاضطلاع بمهمة الدفاع الشخصي عن هذا الأخير، كما لا يجدر به أن يتحدر في مزاولته لثبته إلى مزية الداعية، إلا إذا اقتضت ذلك ضرورة قصوى. إنه كالتاضي، رغم أن توليه لتعبه قد لا يكون نهائيا، واحتمال استئناف الحكم الذي يصدره - في تحليله بالجرأة وعدم الخوف، وإذا كان ثمة ما هو أبسط من ناقد ينكر ما يعلبه عليه سميره، ويؤدي كمروء شكسبير - أمام كلا الفريقين شهادته ضد الصديق الآخر، فهو ذلك الناقد الذي يهدي التذلل في حضرة مؤلف يكلف به جدا، ويتصرف كالمطلق الذي يستعدي من أحد نجوم التريضة

الشعورين أن يوقع له على أوتوجرافته الخاص، ولعلنا نتذكر هنا عبارة لشومان كان لا يفتأ يرددتها: «النقاد الذين يحجم عن شن هجومه على شيء يتراءى له رديفاً، ليس سوى نصمير هاتر الجعاس للأشياء التي يعثرها جيدة».

ولربما تناهت إلينا أصوات محدرة، كيف يصح أن مؤلفاً يحضرها، يمكن تقييمه بواسطة ناقد لم يؤت مثل موهبتة وإذا كان برناردشو في مؤلفه «خلاصة المذهب الإنساني» يؤكد أنه ما من مؤلف مسرحي قادر على خلق شخصية تدور في أهميتها شخصيته هو، فكيف إذن يسع الناقد إصدار حكمه على مؤلف يبرز في عملية الخلق؟ قد نجد الجواب في كلمات جرين: «إذا سلمنا بأن الفن العظيم ينبع من روح عظيمة، فليس سوى ناقد ذي طاقة روحية عالية، يستدوره أن يتعرف إلى هاته العظيمة - بل وأن يتمكن من تقديرها - حين يراها، أما بالنسبة للشخص العادي، فكل الأشياء تبدو عادية». إن كتابات الناقد لا تكتسب قيمتها بسبب ما تحويه من خلاصات ونتائج أخيرة وإنما بالنظر إلى عملية التفكير التي ثم عن طريقها التوصل إلى هاته الخلاصات، والنتائج، فضلاً عن وجود الفعل التي تثيرها في عقل القارئ، فهناك أشخاص أقل في الأهمية من يتهوون نحسوا في إلغاء الضوء على موسيقاه وما تتضمنه من نواحي إبداعية، بيد أن الناقد لا يملك مع ذلك غير أن يعضي إلى آخر الشوطة، بمعنى أنه مطالب بالتوصل إلى نتيجة ما وإلا توجب عليه الإقرار بهزيمته. ففي أغلب الأحيان نجد نفسه مضطراً إلى إصدار حكم خاطئ من أن يخل موضوعاً في مكانه دون إحراز أي تقدم. كما وأن له الحق في تغيير رأيه الذي لا يتعمد أن يكون قطعياً، سواء بالنسبة له أو لجمهوره أو لئن يأتون بعده. ولا ريب أن أي شخص يتوقع - أو يطلب - من الناقد أن يحدث انقلاباً في الرأي الذي انتهت إليه الأجيال بعد طول تدبر، إنما يأمل في الواقع حصول شيء أشبه بالمعجزة وحتى لوئلك النقاد الذين اكتسبوا بطرائقهم عصرية يتهوون، ثم ما لبثوا أن هاجموا بإعزاز من قسطنطين في العباد إنما أسدوا للموسيقى خدمات أجل شأنها مما استطاع أن يقدمه في عصرنا الحالي كتاب ملحزون كل عام، يلقون على الملأ اكتشافهم لتصف دزينة من روائع الأعمال الموسيقية. أمثلين أن تتمكن إحداها من إصابة هدف واحد في الموسيقي. إن مجال النقد يحوي كتابات زلقة على قدر كبير من الشخصيين، لكن جونسون لم ينس أن يضع النقاد المتأففين في مكانهم اللائق حين كتب يقول: «قد تمعد ذبابة إلى وخز جواد ضخم بحيث تجعله يحفل في مكانه، بيد أنها لا تعدو كونها حشرة أما الحصان فيبقى على حاله حصاناً».

وبينما يبدو الناقد، الذي يظن أن أفواهه بإمكانها تغيير مجرى التاريخ الموسيقي، وكأنه يعاني من عترة الغرور المهني، فإن المراف الذي يتجامل عن قصد - هذه الأيام - كل ما يكتب في مجال النقد، إنما يخطو بقطع صقلته مع الجمهور، ففي عام ١٩٩٩ كتب بندي Dind

الفكر التاريخي

يقول: «يراي الشخصعي أن النقد لعدم فائدته .. أو لنقل إن ضرره أكثر من نفعه... وما دام لا يبدو كونه في الحقيقة مجرد رأي صبر عن هذا الشخص أو ذلك، فكيف يجوز لنا تصديقه، وأخذ على محمل الجد؟ وجوابنا بتلخيص في كلمتين، إنه لو لا تلك الآراء لعدا الفن بلا اجنحة، لكن ولأنه غير قادر على أن يطن في الفراغ، لذا وجب أن يمر من أمام كلب النقد (سبيرروس)⁽¹⁾ للوح بالحراسة، وحتى لو حدث ولينا هذا الكلب يلج دون مرور فليس من صالح المؤلف أن يصبر على الزعم بأن صوته لا يصل إليه. إننا قد نصادف ضلعا - مثل ليست كاتشا - يتحاز تملعا إلى الجانب العارضي، بتصوره «أن النقد سوف يتحول بالتدريج إلى نشاط إجباري يزاوله كل الفنانين المبدعين»، ومع أن صوته قد تصدىق فيما لو نحلى الفنانين يمثل صراخه والتزامه المسؤول، لكننا لا بد وأن نشعر بالقيود حين نقارنها بموقف أحد الفنانين الحديثين - إي. إم. فورستر - E. M. Forster، الذي يعتبر نقد العمل الفني، والخصم له أثناء تجربة التنويع، مسلكتين متناقضتين: «النقد يرفع شعار: فكر قبل أن تتحدث، أما الخلط الفني فشعاره على العكس: تحدث قبل أن تفكر»، وبرأينا أن الشعار الحقيقي الذي نجده كاتشا في الصميم من الكتابات الشديدة إثبا يهدف، على العكس، إلى الجمع بين موقف التصريح والمشاركة الانفعالية في وحدة غير قابلة للانقسام.

وتثير مسؤولية الناقد حيال مجتمعه مشكلة لا تقل أهمية، فكل عمل فني يشهد عليه النظر داخلا إلى قوانينه الخاصة، وإخراجا إلى الحياة التي تتجلى فيها عن طريق تناول قيمها وجوداتها العادية، وعليه فالتنقد يقوم بعمل التوصل الكهربائي حين يفسر القوانين في ضوء الحياء ويستنظم الخاص كأداة لتوسيع العام. وعلى الرغم من أن هذه العلاقة في الموسيقى تبدو غامضة حتى في حال اقترانها بالكلمات، لكنه يستحيل أن نشك في وجودها وما شكوى جيري كوليه Jeremy Collier من أن احتواء أعمال المسرح على العنصر الموسيقي مجردتها من وظائفها الخاص، ويختلف انتقادها ودعا من شأنه أن يخلص الضرر بالعمل ككل، سوى ضرورة موجهة إلى الفن الذي رغب في إقصائه جانبا، وهي أي الأحوال على الناقد أن يتلمس طريقه بحدوث، لأنه لو ألزم نفسه تماما بقواعد الفن، فسوف يجازف بقطع صلته مع الحياء والوقوف في برائن مطولة الفن للفن للخطوبة على شعور الاستعلاء، ولما خطورة أفدح تتمثل في جلب قيم دخيلة (خاصة القيم الأخلاقية) وتوطئتها في محال النقد، ولعنا نذكر في هذا الصدد أن المؤلفين الدراميين الذين لم يُظهروا انصيحا إلى شخصيات أعمالهم المسرحية - كبروسيل ومولسارت - كانوا يتعرضون أحيانا للهجوم بسبب «افتقارهم للدافعة» واعتبر ذلك مستلحا شائما في ألمانيا على وجه الخصوص، إذ اعتاد الفلاسفة الألمان - ومنهم كانت - أن يحاوهوا بمبادئهم التحليل الإنسنيقي ما لم يكن مقترنا بالكل العليا الأخلاقية، مما أثار الشكوك حول مراعي كل من الموسيقى الفرنسية والإيطالية، لكونهما لم تعفلا بالتعبير عن هاته المثل. ولأن

الموسيقى كانت مثالية بالقطع عن مجالاتها الإبداعية ضد الإغارات التي يشنها رجال الأخلاق. لذا نعين على التقاد التصدّي لرد الهجوم. دون أن يكون شاكلهم الأساسي إغلاق الباب نهائيا هي وجه القضايا الأخلاقية. ويحسب ما يقرره الناقد الأمريكي إدجار ويند Edgar Wind للأمر لم يعد مقتضوا على معرفة ما إذا كان الفنان استطاع تحقيق الأثر الأخلاقي الذي ينشده. وإنما صار يتعين طرح السؤال المحظور: هل هذا النوع من التأثير يستحق أن يكون هدفا، وما الواقع الذي ينبغي أن يخلقه في خبرتنا الثقافية؟ وبصرف النظر عما لو أمكن التوصل إلى إجابة موضوعية، فإن مجرد التباحث بشأن تلك القضايا يبين عن ظاهرة صحية. ويشكل هي أن مجالا لتعليل شعور الاستياء الذي يداخل البعض حين يرون في عمل مثل: تريستان وإيزولده Tristan und Isolde، أو «الفرسان روميو وجوليت Avillage Romeo and Juliet» ميلا إلى الإعلاء من شأن القيم الأخلاقية المسالية، بل وحين يحدون أنفسهم بإزاء مشكلة الانحطاط الأخلاقي في الفن عموما، التي طال أمد الخلاف حولها. وعلى حد شعير سانت بيوف الناقد ليس وأستاذ اجتماعيا، ولا نالها مفوحا عن الجمهور. وإنما كل ما يشغله هو تعزيز درجة التواصل مع المثقفي، والنهوض بمستوى الذوق العام.

والناقد التالي لا بد وأن يستعمل على صلاحيات معينة هي من التعدد⁽¹⁾ بحيث تفضعه في مصاف الكتابات الغرافية. ولأنه يصرح أن يولد الناقد الترويح يندو بالإمكان تحقيق تقدم واسع الذي عن طريق المزايا والمزايا قد ينعى علينا التفكير هذا على تقديم لائحة سريعة الإعداد تحوي بعضا مما تطله شؤوننا من هاته الصلاحيات.

١ - الإلزام بقواعد الموسيقى. سواء التقنية أو النظرية. ويؤكد التاريخ النقد أن الناقد الذي لا يعرف من الفنون غير الموسيقى، يقل نفعه. أما الهادي الذي يحول قواعد الموسيقى فلا فائدة ترجى منه على الإطلاق.

٢ - الإحاطة بتاريخ الموسيقى من حيث كونها علما وهذا، بدون ذلك - كما يقول جرين - «من يسع الناقد مهما تبلغ حساسيته أن يتعجب شيوخ النزعة العاطفية Sentimentality هي كتاباته. بمعنى أنه سيعا إلى إقحام أشياء من عنده لا وجود لها في العمل الفني» كما بإمكان الناقد أن يتعلم من تاريخ تخصصه المهني. ولا يفتكف النقد عن الفن ذاته في كونه يتأرجح بين قطبي الكلاسيكية والرومانسية (ولذا فهو موضوعاته القديمة لا تقتا تبرز لعيان في هبات جديدة) أو لعله يمكن القول مع ستاينر Steiner، أنه يتذبذب على نحو خطر بين طرفين شبيهين: الاستطلاحية الجزمية Dogmatic Conventionism، والعدمية الفحة Unblushing Nihilism.

٣ - ثقافة عامة تغطي أكثرية الموضوعات ذات الصلة بالموسيقى والتي تشمل في منظورها الصيول علوما كالإستيلقاء، والتاريخ الاجتماعي، وبعض الفنون على الأقل، بيد أن مجالها قد

يتبع انهم نشاطات ذهنية أخرى. كعلم النفس الذي ربما يكون يوم يُعتبر فيه موضوعاً أساسياً لا يستغني عنه الفقه.

١ - القدرة على التفكير المنطقي، والكتابة الواضحة المُعرَّضة، ومع أننا نتعلم في طفولتنا كيف نكتب ونفكر - إلا أن هاتين الإمكانيتين تحتاجان إلى مران صارم قبل أن نغدو صالحيْن للفكر في الجمهور، ولأن الناقد مُطالب بأن ينتقل إلى الطبقات الدنيا في عقل القارئ، لذا عليه أن يبدأ بمنازل خسانة - هو - الذهنية، هادئاً إلى استبطان البيئة الخاصة في التفكير، كما لا يخفى أن النقد الذي ينتج إعمال العقل بدافع البلاغة، ويلجأ إلى استخدام العبارات الجوفاء لا يبدو كونه نوعاً من الهراء اللغوي أو التلوثر، أما النقد الصريح التعبير فهو على الأرجح مضيعة للوقت، إن لم يكن عديم الجدوى تماماً، ويحذر منا في هذا الصدد أن نذكر النقاد الذين أشار إليهم هومر ^(١) Bionet^(٢) بين كلمات مجننة بإمكانها أن تعيب هدفها مباشر، وأخرى هائلة القدرة على التحليل، ويخلق مصاحبها أن يحجبها عن الغير - إذن فالناقد لديه سبيلان يدفعانه إلى دراسة الأدب: أولاً باعتباره الحال الذي على أرضيته يتحقق التعاضد مع الموسيقى، وثانياً لأنه ما أن يخط الناقد بقلمه حرماً على الورق، حتى يصبح هو ذاته أحد القارئين لحرقة الأدب، على أنه إذا كان لا يزال هناك جمع غير من نقد الموسيقى لا يشعرون بالحرج من قنوتهم القوضعة على الكتابة، فهم لا بد ملأفئ مصيرهم جيداً - يخل مسرحية موليير - الذي أصابته المصيبة حين اكتشف أنه اختلج حيلة كتبها بلسان شخصية مشهورة.

٥ - التصور العملي بأعمال الفن المتخصصة من سمة الخيال الإبداعي، وهو ما يفترض أن يكون الناقد حائزاً لكسبة من تلك السمة، يمكن تطويرها بحيث تلعب دوراً في تجربة التقني، أما في حال انعدامها فيحتمل أن بنفسه في نزعة أكاديمية لا عقلانية ^(٣) [rational] (أي لا تمتع موضوعياً بمصلحة ما).

٦ - فلسفة شخصية متكاملة، وهرة أخرى تحد جزئياً بصوغ الموضوع على طريقته الخاصة - يجدر بالناقد أن يُلم بالعديد من أنماط الخبرات، فضلاً عن قدراته على فهم مختلف تقويماتها وتفسيراتها، وما لم تكن له أولوياته في مجال القيم سيظل عاجزاً عن إدراك أولويات الغير - أو كما يقول الملل: عود القتاب يلزمه عند الإطلاق الشجاعة.

٧ - الرغبة في التعلم وتعمق مشاق البحث، فمن دونهما لا يسع الناقد تطوير أو تعديل مواقف، خاصة وأن رؤيتنا قاضي الفن وحاضره تتغير باستمرار.

٨ - وهي ثقافة محدودة سواء على المستوى الشخصي أو فيما يتعلق بالجنس الإنساني عامة، فهي كل عصر تسود اتجاهات عارضة ومن واجب أي ناقد أن يعترف بوجود لحظات في حياته يشعر خلالها بعدم الملل إلى أعمال يوقى بأنها مصلفة ضمن الترواح الموسيقية، وإذا ما أتيح لقارئك - بطورتهم المتأهبة أو نتيجة اهتمامه - أن يضعوا أيديهم على مكن الضمف لديه،

هو إمكان الضرر الناجم عن أي حكم متسرع - وجميع النقاد أصدروا أحكاما متسرعة لتفوق في جودتها ما يتوسمونه فعلا - أن يتضائل إلى أقل حد ممكن. أما حين يعتبر الناقد نفسه وسيطا إلهيا فانحاز الكلمة، فإنه يكون قد قطع شوطا كبيرا في طريقه نحو القتل النهائي⁽¹⁾.

التحليل

ليس التحليل مبحثا قائما بذاته، وإنما هو فرع في علم للموسيقى - الموسيقولوجيا - يعني على نحو جاد بدراسة تركيب الفعل الموسيقي، ولأن الدراسة التحليلية تمثل في جوهرها نشاطا عقليا صريفا، لذا فعادة ما يدانها الشعور بكونه يتعارض مع جوانب معينة في الموسيقى باعتبارها فنا إبداعيا قائما على كفاءة الأداء، فبغلا عن معارفاته لفهم الوحي الذي يتناول على المؤلفين، واستجابات المستمع الثقافية، ورفضه الفعل ذات الطابع التناوبي الصادرة عن الوعي. بيد أن أغلب المشتغلين بهذا الفن يجمعون على أن جوانبه العقلية توسعها التكامل مع الجوانب غير العقلية بما لا يسمح بنشوء أي تعارض لا يقبل الحل، المهم فقط أن تكون على دراية بطبيعة العلم الموسيقي الذي لا يقتصر على البحوث التاريخية، وإنما يجد على العكس في معية التواريخ وتراجم حياة الموسيقيين كما من التقيقات التقنية قد يورجى أنها بأن النشاط الذهني التحليلي يشكل في مجمله علما فرعيا قائما على أن يتطور باتجاه مستقل عن بقية الأفرع، ويمكن القول بمقاربة أخرى إن تطور الموسيقولوجيا بعد أن انتهى لحد الآن لدينا ضرورة التمييز بين «التاريخ» والتحليل، لأنه بينما يهتم البحث الأخير أساسا بطرائق التأليف التقنية والتركيب النهائي للأعمال (علاوة على ما توفره نظرية الموسيقى، بمحتواها الفني، من مجال للظفر في تلك الجوانب)، هو إمكان التاريخ أن يعطي مساحة واسعة من الموضوعات، كالسير الذاتية، ومؤسسات التعليم الموسيقي، وخواص «العصور» المختلفة (الباروك، الرومانتيك... إلخ)، وتغطي مراحل عملية التأليف والرجوع إلى المخطوطات والسمات والمصادر.

ويراهنا أن قدرا كبيرا من الكتابات الموسيقية يحوي عناصر تلقيا قد يتطور في شكل تعليق أو شرح، بدا من الملاحظات المدونة في حواشي برنامج العروش، وسرورا بالفتايات النقدية وتواريخ الموسيقى وتراجم حياة المؤلفين، وانتهاء بكتب القواعد المدرسية، وقد لا يحدد بنا - كي نضع على أن يستقل كل من النظرية والتحليل بوضع خاص في مناهج الدراسة الأكاديمية - أن نعود إلى استبعاد هذه التعليقات والشرح كونها تنسم «بالمسطحة»، بل الأفضل أن نطالب بتحسين نوعيتها، على اعتبار أن دراسة النظرية والتحليل التي من شأنها أن تسهم في خلق علماء نظريين ومحللين بارعين، بإمكانها أيضا المشاركة في الإعداد لصنع مؤرخين ومؤلفين ومؤرخين وتقاد على درجة عالية من الكفاءة، والو تشار لنا التحلل بمسمة خاصة الوجداء بحاجة

إلى دراسة التاريخ والتكوين الموسيقي حتى ولو في مستوى ما قبل النخرج. إذ الوعي بالعلاقة بين مناهج التحليل من جهة، والتاريخ الطويل لتقوية الموسيقى من جهة ثانية، هو من أساسيات ثقافة المحلل⁽¹⁾.

إن الممارسة العملية لتحليل الموسيقى لا تخرج عن كونها اعتباراً للطرائق النقدية التي ابتدعت، وُضعت في الزمن الحالي، وعلى رغم قصر عمر هذه الطرائق، لكنها تملك تاريخاً خاصاً بها يحتاج لأن يوضع تحت مجهر الدراسة العميقة، ونحن ما أن نلقي نظرة على مباحث التحليل في الفترة السابقة على بدايات القرن العشرين حتى يداخلنا انطباع بمحدوديتها. إن لم يكن بسطوحيتها وبرايتها، على عكس الدراسة المتقدمة لتقوية الموسيقى التي تعمل دون ريب نشاطاً عقلياً متخصصاً، ليس فقط بسبب ما تتطلبه من الإلمام بلغات عدة - كاللاتينية والإغريقية - فضلاً عن الإحاطة بقواعد الفلسفة وعلم الصوت، ولكن لأننا نلاحظ منذ الزمان مبكرة أن الكتابات النظرية تحوي - كما أسلفنا - عنصرًا تقنياً عملياً يكتسب وجوداً بالقوة إن لم يوجد بالفعل في الغلب الأحيان. لذا يمكن أن نجد تاريخ التحليل مثالاً في تاريخ نظرية الموسيقى، وحتى لو اقتصرنا في دراستنا لهذه الأخيرة على الإفادة منها «كطريقة» للطرائق التقنية الحديثة، فمن المرجح أنها «ستبقى نظرياً للأمر». والأكثر منه أنه في المعاهد الموسيقية حيث يجرى التعلم على مسائل الكونشول وسط الصغار، والباحثين الوفرور، جنباً إلى جنب مع تحليلات الصوت القاتر⁽²⁾ <http://www.lesateliers.org> فإن طرائق التحليل تبقى دعماً من أفكار معينة تُستمد من تاريخ ونظرية الموسيقى.

ونجد أقدم مثال على كمون الترمز التحليلية في كتابات النظريين الأوائل، فيما خلفه لنا عالم النظريات الإغريقي أرسطو ألكسيانوس⁽³⁾ [Aristoxenus.org](http://www.Aristoxenus.org) الذي توافر على تقديم وصف مسهب لطعامات الموسيقى المستعينة في زمانه. حاول من خلاله أن يعترض الطواغر الشائعة في منظومة واحدة تتميز باتساقها المنطقي، وبذلك يكون قد استيق عملاً تصنيفياً أتجزء فيما بعد رجال الدين بمقاطعة كاروليتجي. وهو العمل الذي اعتبره - إيان بنت - [Ian Bent](http://www.IanBent.org) شاعراً مبكراً على النشاط العقلي التحليلي. بيد أن تلك الجهود التصنيفية لم تد تأثيرها إلى عصر النهضة، وأضحت إلى مناقشات دارت كلها حول شيوخ استخدام المقامات المودالية، كما استحدثت هي ذاتها على ظهور تعليقات أكثر عمومية في وقتنا الحاضر لتناول «اللغة» الموسيقية عند بعض المؤلفين على نحو ما يلاحظ في أعمال شينكر⁽⁴⁾ [Schenker](http://www.Schenker.org) وشونبرج⁽⁵⁾ [Schoenberg](http://www.Schoenberg.org) وهيندميت⁽⁶⁾ [Hindemith](http://www.Hindemith.org) وبستون⁽⁷⁾ [Piston](http://www.Piston.org). بل وبصادف في الكتب المدرسية الحديثة - والديمية نوعاً - التي تختص بمعالجة الهارمونية والكونشول، هذا الجهد التصنيفي ذاته مقترناً بنشرات مفتوحة من مؤلفات هيد التداول، فضلاً عن شروح تحليلية لمعالجات محدودة النطاق تتناسب مع الفرض الدراسي الذي وُضعت من أجله.

يبدو أنه يمكن لأي نص نظري تجنب الأمثلة المأخوذة من أعمال الموسيقى «الحقيقية»، وربما جاز أن نعتبر مؤلف شونبرج بعنوان «نظرية في الهارموني»، أهم الدراسات الحديثة التي استطاعت أمثلة مؤلفة لأغراض الشرح، وعلى الرغم من أنه يستلحاق الاستعانة بمقطوعات كاملة لتوضيح التعامد هارموني أو معالجات كونترابنطية في سبيل ما، إلا أن النص النظري النموذجي هو ذلك الذي يستعمل التحليل ولكن بقدر ما يسمح بإنشاء الطرائق التقنية الخاصة بحسب، وحتى مؤلف شينكر «التأليف الحر» لا يبدو كونه نصاً نظرياً يلجأ إلى التحليل لشرح عناصر النظرية، وليس بحال عرضاً للطرائق تقنية أو مجموعة تحليلات، وإلى كون عالم النظريات لا يستعمل التحليل (إلا وفقاً لهذا المعنى الانتقائي وكوسيلة لتطبيق غاية معينة، فإنا نلاحظ في التراحل العليا - حيث يلقب على النص الطابع الفلسفي لا التحليلي - إصراراً النظرية عن تحليل فقرات من الأعمال التي أضحت موضوع تقدير، نظراً لكونها تروغ في تجاوز الموضوعات القدية - أو الدنيوية إن جاز التعبير - المتعلقة بتقنيات التأليف⁽¹⁴⁾.

والتحليل بوصفه أحد فروع الموسيقىولوجيا يتميز بنشاطه الوثيفة الصلة بالتطور التدريجي للحرفة «التأليف» لا من حيث هي جهد تدويني ولكن كعمل إبداعي يتمخض عن فريضة فرد معين، ويُعبر في بعض جوانبه عن شطئية هذا الفرد. ويمكن الرجوع بمصطلح «التأليف» إلى كتاب جيهو الأريزي Micrologus، الصادر عام 1025 ميلادية، والذي تضمن فصلاً بعنوان «أنسب الطرق لتأليف المباديء» مبالغة على الإطلاق، المعنى أي معالجة موضوع تصدّد التصويت على مساهمي الترتيب «الخاصة العامة» (أو كما يدرج أسطلاحاً بالأورجانون). وقد جاداً اقرب في صياغتهما إلى وصف أعمال للموسيقى «التداولية» بصورة تلتوق أي تحليل سابق⁽¹⁵⁾. وما إن شارف القرن الخامس عشر على نهايته، حتى وجدنا تكتويريس Tinctoris يستخدم المصطلحين Compositore و Compositor على الفارق بين صنفَي الموسيقى المرتجلة والموضوعية سلفاً، لكنه كان يدين معنى قرن كامل قبل أن تُرخص التطورات الحاصلة في المجال النظري، بعد تحليلي مهم، رغم صغورها - أي التطورات المذكورة - من دوافع تقع خارج نطاق الموسيقى ذاتها.

ولقد حققت النظرية في عصر النهضة أقصى درجات شمولها فيما قدمته من تحليلات لخصائص الموسيقى، خاصة في مؤلف تسارلينو Institutions Harmonich⁽¹⁶⁾ الصادر عام 1558، كما يبدو أن الوقت كفى قد حان كي نشهد تفسيرا لأحد المؤلفات الكاملة، أو هكذا تصور دراسة بيرميستر Burnmeister لقداس لانيوس In the Transierant (نُشرت لأول مرة عام 1606) التي معنى فيها مؤلفها إلى التعريف بالتركيب البنائي للعمل وشرح طرائقه التقنية، وإن لم نتج تعريفاته من هيمنة الفروع الأدبية والبلاغية. ومع أننا نلاحظ اعتباراً من بواكير القرن السابع عشر، كيف حظيت سمات التأليف الحقيقية بأهمية متزايدة في كتابات

النظريين الذين انضموا أكثر وألوعا بالمجانب ذات الطابع العملي في حرفتي الأداء والتأليف لكنه على الرغم من ذلك الاهتمام بقي علماء النظريات فهم معنيون أساسا بتقديم شروح مفصلة لأعمال يُترجم فيها أنها أثارت إعجابهم. قدر ما اقتصروا على الاستشهاد بأسئلة بسيطة ومقتضية، وحتى عندما ترات أبحاث البعض منهم - مثل برنارد وماثيسون وكارل هيلب إيمانويل باخ وكهريزجر - أقرب هي صورها إلى التعليقات المقامية الحديثة، دون أن تغرق مستواها البدئي لطبيعة الحال (لا سيما الأبحاث التي ركزت على استخدام نواتك الزخرفة هي «إطالة» لمن الباسي أو التمهيد في نمازين الباس المرفوم بين الهارمونيوات البنائية Structural Harmonies، والحركات التكرارية) إلا أن هؤلاء البعض لم يظهروا اهتماما طبعيا بتحليل المقطوعات «التعليق» كهدف في حد ذاته، وأو أخذنا نحديا هوكنس 1948¹ وكارل هيلب إيمانويل باخ C. P. E. Bach، لوحدنا كما قد نشغلنا على الأغلب بمسائل النظرية والتطبيق، التي اعتكها توضيحها من خلال شواهد محدودة النطاق أبدت خصيصا لهذا الغرض.

على أنه بدءا من أواخر القرن الثامن عشر، تزايد الميل في الكتابات النظرية إلى استخدام موسيقى المرافيق «الكوار» قصد توضيح الأمور المتعلقة بالبناء الهارموني وتركيب العزلة، والقالب الشكلي، وهو النمط الذي انبجس جليا في مناقشة رامو Rameau² الواحد من دراساته في مؤلفه «نظرية الهارمونية» (عام 1722)، وهي شرح ماثيسون لأربا من وضع مارمبلو في كتابه Die vollkommene Kapellmeister (عام 1774)، لكنه في المقاب تحليل كل من جي. إي. بي. سكلز J. A. P. Schulz³ قياس الأساسي في الفوجية من مقام سي الصغير (الجزء الأول من مؤلف باخ 1800 برنارد وفورقة)، وكهريزجر Kimberger للبرنارد من مقام لا الصغير (الجزء الثاني)، جاء الدور على كوخ Koch ليشكل بشواهد مأخوذة من أعمال هانن وكارل هيلب إيمانويل باخ، وذلك في دراسته عن التركيب اللحني للعبارة بعنوان «مبحث أولي في علم التأليف» (عام 1887)، أما مومجنى Momigny⁴ قصد في كتابه «منتج كامل في الهارمونية والتأليف» (1802 - 1806) إلى فحص تكوين العبارات بالحركة الأولى في رباعية موشارت من مقام ري الصغير، كوخل 1791، كما سار على نهجه ريكا Reicha الذي اُخذ في مؤلفه «نظرية في الملويدة» 1811، جزاء لدراسة التفاصيل الخطامي برباعية «الطابذة» عدا من مقطوعات أخرى لمؤلفين من بينهم هانن وتشهاروفا، وما أن كاد القرن يتصيف حتى رأينا إي. بي. ماركس A. B. Marx، ولوب Lobe، وتشورني Czorny، يلبون إلى الاستعانة في كتاباتهم بأشكال استمدوها من أعمال موشارت وبهتوفن وشوبان، ثم ما لبث ثنائي عدد المقالات الموسيقية المنشورة بالصصح أن أفسح المجال لظهور شروح تقنية لبعض الأعمال المعاصرة، كمثال شومان الذي تناول فيه «مخطوطة برابوز» «الطابذة» (1878)، بيد أنه حين

يجري الحديث عن القرن التاسع عشر. لا يفقد السؤال الواجب طرحه متعلقاً بما إذا كانت توجد بالفعل مناقشة موسعة تدور حول أعمال بعضها، بل الأخرى أن نسأل عما إذا كانت هذه المناقشات قد حوت ثمة معالجة تحليلية لتتصف بما يكفي من الإثارة لتصبح نموذجاً صالحاً لأن يقتدى به في القرن العشرين.

ومع أن مباحث التحليل اكتسبت بفضل شينكر قوة دافعة جعلتها أقدم على اكتشاف الأهمية التي عرّضها كل من هابنر وموتسارت ويتهوهن إلى علم الكونترابنت. كما ورد في تأليف هوكس (باعتبارها تشكل مفهومها معادلاً لمفهوم رامو عن الباص الأساسي)، لكنه يصعب جداً تصور إمكان ظهور هذه المباحث في زمن هؤلاء المؤلفين أنفسهم، نظراً لأنه يستلزم ربط تاريخ التحليل خلال الفترة ما بين هوكس وشينكر (أو رامو وشونبيرج) بما حصل من تطورات في حقل النظرية وعلم جمال الموسيقى. على أن التلمذة الأجدر بالاهتمام هي أن النشوء التدريجي لمباحث التحليل كمجال معيّن للدراسة الموسيقية أثناء وعقب القرن التاسع عشر. كان نتيجة فعل دراسة المؤلفات من علم التأليف ذاته، ويمكن القول بمعارضة الوضع أنه قريب على ازدياد الوعي بقيمة الماسي وروائع الناج الموسيقي كموضوعات قابلة لأن يمارس فيها النظر ونظراً مستمراً دائماً للصفة. حتى وإن نبهت العلاقة بين هذه الدراسة وعلم التأليف على حالها من الغموض وعدم التحديد.

لقد كانت إحدى الأطاريج التي قامت عليها تجربة شينكر في أواخر القرن العشرين، أن المصور السابقة عجزت عن تطوير طرق التحليلية قادرة على التعامل مع موسيقى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. يطالبها الماسي الأميل. والسبب راجع إلى التأثير المحيط لنظرية رامو عن الباص الأساسي وما أفرزته من مفهوم «الهارمونية الوظيفية». وهي رأي شينكر أن النظرة إلى الموسيقى بوصفها تشابهاً لحيلة أوضاع «راسية» - والتي شكلت أساساً لنظرية الباص الأساسي - قد حجبت الممارسات البغنية الكونترابنتية التي كان بإمكانها أن تظهر ككده الأوضاع. فضلاً عن قدرتها - فيما لو تم التركيز على جوهرها الميتافيزيقي - على تمييز المعنى التوافقي للثلاث الممارسة (اللاهارمونية). وأقصد ذلك الإخفاق الكئود عنه حين أقدم جوزيف رايندشير (Gottfried Weber) (في الفترة التالية لجهود جي. جي. فوجلر (G.J. Vogler) على تطوير نظام للترقيم بواسطة الأعداد الرومانية. بهدف إلى تحديد هوية التراكيبات، وبلغ ذروته عندما صرح شونبيرج بأنه لا يكفي أن نعلم تكون الثنات الممارسة تعمل على إنشاء ونوسيع حدود المقامية، بل ينبغي الإقرار بأنه لا يوجد شيء اسمه الثنات اللاهارمونية. وقد يرى نفر من الممارسين أن أكثر فعاليات التحليل نجاحاً في القرن التاسع عشر، لم تتحقق بحقل المقامية أو الهارمونية. فقد ما تحققت بوضوح في مجال الدراسات الخاصة بتركيب العبارة والقالب الشكلي. لكن اتباع شينكر يسارعون إلى الرد بأن تطور ما يسمى بعلم

بناءه الموسيقي Formensicht. جاء نتيجة الفصل الخطائي بين شكل العمل ولفظه التوثيقية الدافقة بالحياة. ومع أنه يعتمد إعمال الفكرة الوليدة بأعمال كل من كورون (Coron)، وكاستيل بليز (Castle Blaz)، وفينس (Fins)، والتي تنحو إلى اعتبار القامية نظاما كاملا الانساق، إلا أن وضع حدود فاصلة بين الهارمونية والكترايبت. حال بالفعل دون التركيز في مباحث التحليل على مسألة ترابطهما العضوي، إلى أن شوع شينكر في وضع مؤلفه المهم «نظريات ورؤى جديدة Neue Theorien und Funtationen».

وبرأينا أن مؤلفي التصوص النظرية، خاصة في القرن التاسع عشر، لم يشغلوا بمسألة التراصف الرأسي للتفيمات إلى الحد الذي الكاهن عن استيعاب مساراتها الخطية. كما يحاضر أنصار شينكر، فنظرية هذا الأخير المتعلقة بمستويات البناء، سبقت بأفكار خاطرة لسيختر Sechter وهو يتمان Hauptman، بل ونجد عدى لبعض جوانبها في مؤلفات العالم النظري هوجوريمان Hugo Riemann الذي عادة ما ينظر إليه كخصم لشينكر. وإن فيمقدورنا أن نجد معالم أكثر إيجابية للتطور الحاصل بالفترة السابقة على ظهور رائد علم التحليل، من شأنها أن تؤكد على كون علماء النظريات والمحللين الذين اشتقوا معه في الواي، قد شاركوه إدراكه لما يجب أن يتحلى به العمل الفني من ترابط ووحدة جوهرية. وحسب الضريد لورنز Alfred Lorenz الذي يبدو من أشد معارفيه صراوت، أوضح من خلال بحثه لأنواع الطوائف في دراسات فاجنر، صرور أنشغال الموسيقي على غائية الوحدة العضوية والانساق الشطفي. ونحن بمحاولتنا إضفاء الأهمية - تاريخيا - على ما أجزمه العلماء السابقون لشينكر، لا نقصد البتة الدعوة إلى إحياء طرائقهم التحليلية، وإنما أو استدع الأمر أن نأخذ بعين الاعتبار - في تحليلاتنا لأعمال الموسيقي القامية - أفكارا معينة لريمان أو كيرث Kierth أو شرنيرج أوتو-في فسوف نشعر على التو بضرورة تقديمها في معية أفكار شينكر لا كبديل عنها. وأهم ما يميز إنحياز العالم النمساوي الكبير أنه يمثل فكرا استعماديا خالصا retrospective بمعنى أنه لم يستهدف قط تشهير الأعمال النشئة في القرن العشرين. وإنما ابتنى في الأساس تقديم تبرير منقح لعصر الترابط العضوي، الذي يعبر عن جوهر القامية في أقصى أشكالها، وفي وقت أضحت المفاهيم الإستبطانية التي تلتل بهذا العنصر تحظى بالاهتمام البالغ.

ويجوز أن القضايا الشديدة التعارض التي شغلت مؤلفي الموسيقي في أعقاب العام 19-8، قد صرفت شينكر عن الاعتقاد بوجود التوجه إليهم - أو على الأقل إلى البعض منهم الذين لم يوافقوه بخصوص الدور الأساسي للمقامية - بنظرياته الخاصة. كما يحتمل أن نظرية شينكر لم تستطع التأثير في عمليات خلق الموسيقي الجديدة التي استلح على اعتبارها أكثر تطورا، لكنها نجحت فشعا في توعيه - بل تحويل - مسار فهم وتنويع أعمال للموسيقي القديمة، وفي الحساب الأخير لا ريب أن صاحب النظرية أدى وأجبه على الوجه الأكمل حين توافر على وضع

العلم علم التحليل. يوصفه نشاطاً مستقلاً، وبقوله في علم الموسيقى Musicology يراود له أن يكون ذاكرة على نمط الألف. شريطة أن يتم عمل وتحسين صفاته النوعية³³.

والتحليل بمفهومه الحديث، الذي تطور في كتابات شينكر، يعني بدراسة كنهيات البناء في أعمال موسيقية معينة، ولكون هذه الأعمال قد جرى تأليفها وأداؤها بالفعل، لذا فإن التحليل معني بالموسيقى كما هي كائناً، لا كما يجب أن تكون music - as - it - might - be. ومع أن العديد من التحليلات ترمي إلى شرح مظاهر وحدة العمل الفني، لكن نضراً من المعلمين في هذا المجال يذكرون وجود أي صلة بين التحليل ومفاهيم الإستيقا، فضلاً عن كونهم يرفضون عن كاهله مسؤولية إصدار أحكام القيمة، وهذا تحديداً تتبدى لنا العلاقة بينه وبين النقد جد مثيرة بالغموض. ولابد أن يستند تحليل الأعمال الموسيقية (سواء عن وهي أو من دون) إلى وجهات نظر معينة لتحديد أي للامح ينبغي أن نعزو إليها الأهمية، وما هي بالضبط أهداف التحليل، كما قد يعول التحليل على مصطلحات إحدى النظريات المتعلقة بالتأريخ الموسيقي، وقد النظري أو لربما استخدم يفرض التداخل على صحة هذه النظرية، وهي كل الأحوال يجب أن يقتصر التحليل على شرح وقائع العمل الفردي بلغة تقنية خالصة، ودون الإحالة إلى غيره من الأعمال، أو التمسكي إلى تعيين موقع العمل ضمن إطار نظري أو تاريخي أو بيوجرافي عام، وإن لاحظنا أحياناً في الموسيقى الغربية أن مباحث التحليل يستند منها في توجيه الجهد التأويلي اللغوي على طاق الفردي، على أم فيها يفتقر إلى ذلك مؤرخون على حد، تبرز نقطة خلافية، تدور حول إمكان استناد التحليل إلى مصطلحات لا تشكل جزءاً واضحاً في الأعراف الموسيقية والثقافية لهذا الإرث. ومن شأن الخلاف المذكور أن يتجلى بقوة في تحليلات علم موسيقى الأجناس البشرية ethnomusicology حيث نجد على سبيل المثال أن استخدام اصطلاحات الفن الموسيقي الأوروبي في دراسة أنماط من الموسيقى، غير متتمة إلى حضارة الغرب، يُعرّض هذه الأخيرة إلى مخاطرة التعريف، وحتى في نطاق دراسة تاريخ الموسيقى الأوروبية، يتعين على الدارس اختيار معجم تحليلي يتلاءم مع طبيعة الحقبة، والأعمال النتمية إليها، على رغم احتمال عدم تقيده - أي المعجم - بفردات نظرية المعصر نفسه.

ويولي تحليل الموسيقى الغربية للقافية، اهتماماً شاملاً بمختلف جوانب التركيب البنائي للعمل بما هي ذلك تحديد خطوطه العريضة (أي قالبه الشكلي Form) وترواحه بين قوالب، ورسوم إيمائية genres، ومعالجات خاصة، بالإضافة إلى علاقته بالنص الشعري المقص، كما قد يندرج تحليل القالب ضمن التحليل الوظيفية والهارمونية، التي تعني بتناول تقاصيل تتعلق بالنامية tonality والتحول اللحامي modulation، والوظيفية (أيها لما يسفر عنه تحليل القالب الأساسي)، والإيقاع الهارموني Harmonic Rhythm، هذا فضلاً عن إمكان تطبيق تحليلات القلومية والإيقاع، والتوزيع الأكلي، على الجوانب الأوسع نطاقاً هي تركيب العمل.

وهادة ما يتناول في تحليل الأعمال الموسيقية إلى ما قبل نشوء المقاسية على لغة تصوي مصطلحات غير شائعة. كمصطلح المقام mode الذي كان يشكل جزءا من نظرية مناصرة، وعلى الرغم من أهمية الدراسات التي تركز على علاقة هذه الأعمال بنشأة النظام التونالي، إلا أن هدفها ينسجم عموما بنزاعه التاريخي. كما يلاحظ أن بعض أنماط الموسيقى في القرن العشرين (خاصة الموسيقى الاثني عشرية twelve - tone والاصطناعية Serial music) قد تطورت في معية وضع ظهور من النظريات التي أمدت مباحث التحليل بمصطلحات جديدة، علاوة على كونها استحدثت على تطوير طرائق لتسليح التحليل الطبقة pitch في أعمال الموسيقى اللامطابقة، وعلى التقيص. فقد أسهمت الموسيقى العشوائية aleatory في تقويض ثبات العمل الفردي، وأثارت من ثم الريب في مشروعية التصور التقليدي لفهم التحليل.

وتتجمع كل الثقافات التحليلية في مبحث واحد يشكل عليه اسم تحليل النمط الأسلوبى style analysis يتجاوز بأهدافه العمل الفردي، ويطلع إلى دراسة موضوعات ذات طابع أعم، كمنح وتطور إبداعية المؤلف الموسيقي - التماثل والاختلاف بين أعمال مؤلف بعينه، أو بينها وبين أعمال مؤلف آخر - الاتجاهات السائدة بعبور الموسيقى - طعنائس الإرث القومي لموسيقى الشعوب - علاوة الموسيقى بالعلوم والفنانشط الإنسانية الأخرى. يضاف إليه ما يلاحظ في الوقت الراهن من لحنه بعض التحليلات إلى استعمال طرائق مستوحاة من نظرية المعرفة، وعلوم اللغة والترميز. والكسوت

ARCHIVE

لبناني - بيروت

عالم موسيقى أمريكي. وأحد المشتغلين بالإستطيقا (علم جمال الموسيقى). ولد بمدينة نيويورك في 12 يناير عام 1918. ودرس الفلسفة والتأليف Composition في جامعة كولومبيا، التي حصل

منها على ماجستير في الفنون عام 1948. كما درس الإنسانيات في جامعة شيكاغو (نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة عام 1951). وتلقى دروسا خصوصية في التأليف الموسيقي على يدي كل من ستيفان وبب Stefan Wolpe وأرون كوبلاند Aaron Copland. انضم ميهير إلى هيئة التدريس بجامعة شيكاغو عام 1947. وظل يعمل بها إلى أن شغل في العام 1961 منصب رئيس دائرة الموسيقى، وبمفعها حصل على الأستاذية، ثم ما لبث أن غادرها، والتحق عام 1978 بجامعة بنسلفانيا، حيث عين أستاذا للموسيقى والعلوم الإنسانية. ولهبر عدة كتب مهمة تبحث في موضوعات الإدراك والتذوق والتواصل والاستجابة للموسيقى عموما، وهذه الكتب هي: الانفعال والمعنى في الموسيقى Emotion and Meaning in Music (شيكاغو، 1961) - التركيب الإيقاعي للموسيقى The Rhythmic Structure of Music (بالاشتراك مع

جرومستينز كوبر، شيكاغو، ١٩٩٠). - الموسيقى والفنون والأفكار: نماذج وتطلعات في ثقافة القرن العشرين Music, the Arts, and Ideas: patterns and predictions in Twentieth Century Culture (شيكاغو ١٩٩٧). - تحليل الموسيقى: مقالات ودراسات منهجية: Explaining Music: Essays and Explorations (ميركي، ١٩٧٣). - أما كتابه الأخير فكان بالاشتراك مع إي. زونيس E. Zornis، عنوان: الارتجال في موسيقى الشرق والغرب Improvisation in Music: East and West (شيكاغو، ١٩٧٣)، هذا بالإضافة إلى مقالاته القيمة التي دأب على نشرها بالصحف والمجلات الثقافية^(١٣).

وبناء على ما استقاه من نظرية المعرفة، المؤسسة على علم النفس السلوكي والتي ازدهرت في أمريكا قرابة منتصف القرن، يعتقد ميهير أن قدرة الموسيقى على الإيصال تفهم على أفضل وجه، في ضوء آلية ذات شقين، بحيث تقدم إما منطقية أو غير منطقية على العكس، ففي حال استجابتنا فظهر معنى تكون المعلومات قد انتقلت إلينا عبر المادة الوسيطة، وبذا يكون المعنى قد تأسس، مما يلهم عنه استجابة شعورية، فمن ناحية نحن لا نتوقع انقطاع تأثير التنبه، وهو أمر يعني بالنسبة لنا أكثر من مجرد التتابع المتوقع للأحداث، لأنه يمثل بُعْث يكون ما ندعوه معرفيا بالتعارض Contrast منطقيا على العكس - بالخاص حين يواجهنا ميهير (في كتابه الالتزام والمعنى في الموسيقى) مشكلاته الألفية عن الانحلال أو حيلة الأمل Frustration، لكننا ما إن نوهن - من ناحية أخرى - بـ [مجهول] التي توفيقه حتى بدأنا الشعور بالرضا، وباعتدائه ميهير إلى نظرية التفرقة - وهذا لهذا المفهوم السيكلولوجي - يكون قد ربح لنفسه نموذجاً حافلاً بالإمكانيات على الرغم من جاذبيته السطحية، فالعنى يصبح دالة على المتوقع وعدم المتوقع في آن، فمر ما يستطاع قياس المعرفة الإنسانية بوصفها «تأرجعاً» بين الإبطال والتحقق^(١٤) بيد أن أي نظرية في الإدراك الموسيقي تقوم على أساس مشابه، لا بد وأن تحوطها الشكوك من كل جانب، فما هو أحد العلقين يؤكد أنه من الخطأ في التفكير أن نحاول تحليل الموسيقى في ضوء آلية ذات معنى شعوري - سيكلولوجي، طالما أن تلك الآلية تتصف بكونها أكثر خصوصاً من المعنى الذي نقصدها استبانه^(١٥)، كما يعرف باحث آخر عن اعتقاده بأن ميهير سعى إلى تقديم صورة غير واقعية لسلوك إنساني واقعي مستندا إلى أربعة مبادئ سيكلوجية على الأقل^(١٦)، ومن الوجهة التحليلية ينبغي تذكرك أن نظرية ميهير لم تتجح في إلقاء الضوء على مكونات التركيب الثنائي للموسيقى التوتارية بما يتفق ما نجد عادة في كتابات النقد الأدبي غير الشخصى - عند نوهي مثلاً - وعليه، فلا معنى من اعتبارها واحدة من نظريات أواخر القرن التي لا تلقى حَسَب في فرضيتها المتعلقة بألية الإدراك، وإنما ترتب أيضاً في علاقتها بمجموعة من الفرضيات تدور كلها حول استجابتنا للتركيب الثنائي للموسيقى دون أن نملك في الواقع، لكونها تجريبات عقلية لا تربطها بهذا التركيب أولى

صلة، لكنه يتعين في النهاية الإقرار بأن العديد من الموسيقيين تأثروا بالطرائق التحليلية التي ابتدعها ميجور لتطبيق على التلوية التونالية، إذ هي تلبث باستمرار انسجامها للمنطقي مع المقدمات التي اشتقت منها، وحتى لو شأها بعض الخلط أحيانا، فإنها لا تقصد قط قدرتها على توضيح عمليات الإدراك والتفكير، لأنهما في الإطار المحدود نسبيا. وعين يتعلق الأمر بالموسيقى البسيطة التركيب على وجه الخصوص.

النقد التحليلي

وهي مقدمة كتابه «تحليل الموسيقى Explaining Music»، يبين صيهر منذ الوهلة الأولى إلى كونه بصمد «تأول مسالة النقد الموسيقي بالعنصر المراد من المصطلح، ألا وهو تحليل الصلة الثنائية

بين التركيب البنائي المقطوعة ما من جهة، وإدراك المستمع الثابة تلك المقطوعة من جهة ثانية. كما يشرح انه في التعريف بوظيفة النقد - فيرى أن لغة تشاها بين وظيفة كل من الناقد الموسيقي والأدي - إذ بينما يحدد بهذا الأخير ألا يعني صراحة بالتوصل في كتاباته إلى أحكام نهائية ذات صلاح قيمي، كقولها «حصول» «البالية» في مسرحية الملك لير أو «الأنمية» في مسرحية «مؤلف ماري» - فكذلك يتعين على الناقد الموسيقي ألا يتوانر بجلاء على استقصاء مزايا وخصوم الأعمال التي يحكمي عليها، على أساس «أنه لما كان يتوجه في الغالب إلى دراسة أعمال المؤلفين ممن رسمت مكانتهم عند الجمهور، لذا فقد يبدو مسئلة منظورها على الادعاء، إن هو جعل مهمته فحص اللغات في مؤلفات بيتهوفن أو هايدن أو هاتل - باعتبار أن هؤلاء الأساتذة الكبار هم الذين وضعوا الأساس لما يعتقه - وظيفته - من معايير القيمة - إن فائقد لهم مطالبها بتحديد روائع الأعمال الموسيقية، وإنما عليه فقط السعي إلى إثارتها عن طريق الشرح للمنطقي - فضلا عن تحليل الكيفية التي تسلي بعقلهاها للمستمع الطير أن يدرك العلاقات بين تلك الأعمال - وأن يشعر حياتها بالثمة». ويضيف ميجر: «إن كل تفسير للموسيقى لا بد وأن يستند إلى بعض المبادئ العامة، وبالتالي يتعين على الناقد النجوة إلى النظرية الموسيقية بغية استمرار حجيته وبراهينه، بيد أنه لما كان علماء النظريات المصرون بالأصالة - كهاينريش شونكر - يمثلون فئة لا يوجد بها الزمان إلا في أوقات متباينة. لذا بطيئة النظرية حتى وقتنا الحاضر وهنا لطابعها البدائي نوعا ما، والنتيجة أن الناقد يضطر من وقت لآخر إلى تقصي شطحية العالم النظري، فيعكف على صوغ الفروض والمبادئ التي تعلق صلة الوقائع بداخل الأعمال المحتلة - وأنا شخصيا أبحث على نفسي موارا أن أنتحل هذه الصفة، مما أضفى على كتابي طابعا نظريا، يضاف إلى طابعه النقدي الأساسي»⁽¹⁾.

إن ميهير ما يثبت أن يزاوج بين «التحليل» و«النقد» في الفصل الأول من كتابه بعنوان «حول طبيعة التحليل الفني» وعندها، وكأنه يفتخر دون تدليل سابق أو حتى مناقشة منهجية أن النقد لا يكتب ماهيته من دون أن تطالعه نزعة تحليلية صرفة، والتحليل لا يخلو بوجوده التحليلي ما لم تتسرب إلى أعماقه روح النقد، ليس هذا فحسب بل ونجد في الفصل المذكور - وربما بقية الفصول - يوجد بين معنى الكلمتين، حيث لم يتوعد في استخدام الواحدة منهما كبديل للأخرى، فهي معرض ودم الفصل على الاتهامات الموجهة إلى منهجه الجديد، يقول ميهير: «ولأن النقد يفتح مسلك التجريد والتصنيف والصور العقلي، لذا كثيراً ما يتعرض للفحواوات التي تستهدف التهل منه يدعي أنه يشوه خاصية الثراء التي تعتصم بها الخبرة الجمالية، ويحدها من طابعها الوجداني غير القابل للشرح، ولم أخذنا الاتهام بصيغته البرهنية فسوف نعثر عليها وحده، لاسيما حين نسلم بأن هاته الطبيعة لدى أي شخص، هي حقاً ذات طابع فريد. لكن النقد لا يدعي في الواقع الإحاطة بها ولا القدرة على تحليلها، وكل ما في الأمر أنه يحاول جاهداً توضيح العلاقات بين وفائض العمل الموسيقي تاركا مهمة وصف الاستجابات الفردية العرفية الطبيعة الوسطى ودفاعية التحليل النفسي»¹²⁴، ويستطرد ميهير شارحاً: «ولئن كانت طهرات الأفراد تتميز بخصوصياتها، وتأتي لهذا السبب من أن تكون موضوعاً لمعرفتنا الواعية، فإن التصورات التي يمزجها النقد التحليلي لا تستعصي على الفهم لأنه بمجرد أن نتجاوز تجربة الاستماع إلى استقبال الزواجر النفسية، نراها تكتسب بالضرورة طابعاً تحليلياً يقوم على تحريك تلك الذوات وتسلطها في تصاوج وعلاقات وعمليات بناء، وعليه فنحن نعي الشخص الفكري بسمعه إلى نحن صادر من آلة الأذن، لطابق درجتين والفنان على مسافة الأوكتاف أو انضمام مجموعة من الدرجات إلى بعضها لتكوين موزيف أو عبارة، يكون قد قطع شوطاً في طريق التجريد، بحكم ما يعمد إليه من إغفال وسط وفهر من خصائص التأثيرات النفسية. وكما يضطر الفنان ذاته - بتشخيصه الواقع مستخدماً الأنماط أو انفعالات أو الخصائص البصرية - إلى تعريف خبرته - وخبرتها - بالوجود، فبمثل يعد النقد نفسه مضطراً إلى تعريف خبرته بأصناف الفن، لكنه من دون ذلك لن تواتيه القدرة على التحليل أو الشرح، وبحسب علمي فليس سوى الطبيعة الباطنية التي يستحيل إخضاعها لتتبع النقد التحليلي أو حتى وصفها بشكل كاف، وعلى الذين يطعنون إلى تنويع الطابع الفريد لتجارهم السيكولوجية، أن يطرحوا جانباً الأمل في أن يتحقق بشأنها أي تواصل مع الغير عن طريق وسائل الاتصال العقلية، كالكتابة وغيرها، إذ الاستجابة الوحيدة لخبرة لا تقبل الوساطة هي أن يكون المرء بالصمت»¹²⁵.

ويرى ميهير أن النقد التحليلي الذي يستخدم المفاهيم العقلية ليس مجرد سرد جاف يقتصر إلى الطلاق، أو يصدر عن أناس أكاديميين، بل يبرز التحليل إلى الوجود حين نتوجه إلى فهم

العالم معقولنا، فلا نجد عداء وسيلة لتقهر الفوضى المدفنة بنا من كل صوب، وفي مجال الخبرة الموسيقية يحسن بنا أن نذكر أننا نلتصق إلى دراسة جوانبها التي نؤمن بسهولة لعمليات التجريد، وقواعد بناء الجمل اللغوية، أما الجوانب الأخرى الأكثر مرواغة والتي تشترك في صوغ أي خبرة إنسانية تنصف بالثراء، فلا قبل للهج النقد التحليلي - لو خبره من المناهج العقلية - يسير أخوارها والنقل إلى جوهرها الحقيقي. ولعلنا ما يمرض على النقد بكونه ينغمس في برودة المنطق، ويصنق بصورة لا إنسانية على تفكيك كل ما هو متوحد بطبيعته، ويشغل كل ما يصدق أن يظل موضوعا لشعورنا الخافس. ويمكن الرد على الاعتراض الأول بأن النقد الجيد يوصل بين التوافق حيثما كان لهذا الفصل ما يبرره، ثم يعود إلى التوحيد بينهما حين يسمح بذلك البناء العضوي للعمل ذاته، ولأن العمل الموسيقي يتميز بهيراركيته، بمعنى أن الدرجات تتسم مع بعضها بتشكيل التوتيفات، والأخيرة تكون العبارات... إلخ. فلن ما يجري فصله في مستوى معين، يقدم متوحدا في المستوى التالي. أما الاتهام التوجه إلى النقد بأنه يعتمد على تعقيل الظواهر، فلدينا عليه ملاحظتان: الأولى أنه يقوم على الثانية التشكوك بأسرها والتي تفرق بين العقل والجسد أو الفكر والشعور. إذ الواقع أن استجاباتنا الانفعالية تولد على التوام **بمناجاة ذات طابع معرفي**، كما وأن بناء التصورات يتقدم على خبراتنا العاطفية ويهدئ من طبيعتها، ولم يبق لنا إلا أن نذكر أن سجدته يضرب لنا مثلا بالعب الروماني المتميز براء العقلية والذي **يتميز فيها بالخطابة فراقبها الشدة**، بينما لو أتيح لهذا الدب أن يتحرر من قسوته، فسوف يولد في أصنافا شعورا ناقضا بالانزعج والكرهية، والاختلاف بين نوعي الاستجابة في كلتا الحالات يرجع إلى إدراكنا العقلي لطبيعة الوظيفة وتصورتنا لما يمكن أن يحدث بكل حالة. والملاحظة الثانية، أن هناك أسبابا تبرز الاعتقاد بأن عمليات البناء والتراكيب التي يتم تعقيلها صراحة هي النقد هي الموجبة بإثارة الاستجابات الانفعالية لدى المستمعين ذوي الرعافة، وبخلاف ما يشاع من أن الاستجابة العقلية لأعمال الفن - ووظائف العالم إجمالا - تنفجر إلى الصفة الإنسانية. فإن الكتابة في موضوعات الموسيقى والعلم الطبيعي والعلوم الاجتماعية، إنما تكتسب قيمتها بسبب ما تجلبه لنا من لذة. ونحن ما أن نكتشف وحده الأفكار - أو الأخرى النماذج والتراكيب الكامنة في صلب العالم - ونستمتع بالكتشافنا هذا، حتى نكون قد حققنا وضيعنا إنسانيا في جوهره. إن لم يكن أكثر الأوضاع التي يطغى فيها القرد ملامحة من الوجهة الإنسانية^{١٢}.

وبرأي صبير أيضا أنه يجب التمييز بين النقد Criticism (أو التحليل النقدي) وتحليل الأنماط الأسلوبية Style Analysis نظرا لما يشتمل عليه هذان القرعان من أفرع الدراسة - على الرغم من تكاملهما - من وجهات نظر ومناهج مختلفة. ويسعى النقد التحليلي إلى فهم وتحليل خصائص البناء في عمل موسيقي معين، بغية توضيح لم يختلف هذا العمل عن غيره

من الأعمال حتى ما كان منها مشتركا وإياه هي نفس النمط أو النوع التألفي *genre*، ويمكن القول بكلمات أخرى إن النقد يعني يبحث الضاميين الكامنة في هذا التوثيق أو هذه العملية التأليفية، أو وظيفة ذلك التتابع الهارموني، أو العلاقة بين تلك الخدمة التأليفية والنص السريع الذي يليها مباشرة أو السبب في وضع علامة الإسفورادو *Sforzando* فوق إحدى التوتات، أو وقف أطراف الفكرة اللحنية عند نقطة معينة، وباختصار فالنقد التحليلي يهدف أساسا إلى الكشف عن سر الطابع الفردي للمقطوعة من خلال شرح الطرائق المستخدمة في الربط بين النماذج وعمليات البناء، بحيث تبدو منتمة إلى بعضها بعضاً، وإلى النسق الهراركي التي هي جزء منه.

أما تحليل النمط الأسلوبى فيقسم بصيغته المعيارية نظراً لكونه معنياً بالكشف عن خصائص العمل التي يشترك فيها مع بقية الأعمال التابعة لنفس النمط أو الطابع أو النوع التألفي، فهو يبحث على سبيل المثال، في الخصائص المميزة لموسيقى عصر الباروك - أنواع التسبيح والمعالجات الهارمونية والبناء العسوري - أو الصفات المشتركة بين عدد من الحركات القصيدة في قالب السموناتا، أو مجموعة من أعمال الأوبرا - ومن شأن تحليل الأنماط هي صورته التقنية أن يعرض عن النظر في بناء العمل العسوري، كي يتوافر على بحث العالم الأسلوبية العامة *typology*، ولذا يلتصق بالاصطلاح *النقد التحليلي* كماً يلاحظ من جهة ثانية أن تحليل الأنماط يكلف من خلال تصنيفه لفنيات البناء والمخططات النموذجية *typical schenke*، من العلاقات المألوفة والإيقاعية والهارمونية المرححة الحدوث، أي التي شاع ظهورها بالأعمال المكتوبة إلى حلبة تاريخية أو قالب أو مذهب معين، وهنا نجد ما يندرج في مسئلة التعميم، حتى يدنو ويبدأ مما أسميناه بنظرية الموسيقى، التي تختص في الأخرى بالبحث في المسائل المعيارية ذات الأوجهية العالية، لكنها تحاول قدر الإمكان اكتشاف المبادئ العامة التي تحكم صياغة الطرائق والمخططات، السابق وصفها في علم تحليل الأنماط الأسلوبية، وطبيعي أن يبادر النقد التحليلي إلى الإعادة من النظم الأخير، ونظرية الموسيقى، وبخاصة حين يستخدم التقضايا المعيارية المتوصل إليها بأولهما، والقوانين التي جرت صياغتها بالتأني، بفرض توضيح كيف ولماذا ارتبطت الوقائع على هذا النحو في العمل الموسيقى قيد الدراسة.

ولا يجوز بأي حال اعتبار الوصف - مهما اشتمل على وفرة من التفاصيل - بمنزلة نقد تحليلي، وبالتالي هالقوائم الحاسوبية لسلسلة من الدرجات أو التناكبات (كان نشراً، تستهل المألوفة بالدرجة مري، ثم تفضى صاعدة إلى الدرجة «سي بيمول» قبل أن تولد إلى الدرجة «لا» المؤداة بطريقة الزغردة...) لا يسمعا أن تشكل شرحاً تحليلياً بالعنى الدقيق للمصطلح.

الفكر التاريخي

ما لم تقتضيه مبدءاً عام أو نظرية تفسر كيفية أداء عوامل الموسيقى الأولية - الإيقاع والميلودية والهارمونية والجرس النغمي *timbre* ... إلخ - لوظائفها، أو بالأحرى كيف تسهم هذه العوامل في نشوء التمازج والعلاقات، فعين نبادر مثلاً إلى تقديم فرضية حول التوظيف السيكلولوجي للخصائص الميكانية، يفيد من الممكن لملاحظتنا عن «الميلودية التي تُسهل بالدرجة عزي» لم تقدر مساعدة إلى الدرجة «سي يمول».. أن نكتسب دلالة خاصة، وبالمثل فعين يتوافر لدينا مبدءاً عام يشرح طبيعة الدور الذي تؤديه نوتات الزخرفة في عمليات البناء الميلودية - الإيقاعية. فإن وصفنا للدرجة «لا» المؤداة بطريقة الزخرفة، يصبح حائزاً للمضى، حال كون أليفاً المذكور يعمد بالأسباب التي تبرر هذا المسلك، لكنه في حال غياب الخلقية النظرية التي تربط بين الوقائع، فإن ينسب لأي مصدر وصفى أن يوضح شيئاً مهماً تلعب بهجاء الرقطة الاصطناعية⁽¹⁾.

وحتى إذا لم يجز تقديم الفروض العامة على نحو صريح، فإن النقد التحليلي لابد وأن يشمل ضمنها على بعض الفرضيات التي تصدر غالباً عن نوع من الفطرة السليمة *Common Sense* - ومع أننا لا نقصد البتة - هكذا يقول ميرز - التقليل من شأن المحاولات التأسيسية إلى بناء نظرية للموسيقى تتصف بالدقة والشمول، لكن ولأن الوقائع الخاصة هي محصلة لسلسلة لا تتكرر من التغيرات، فهذه النوعية من الفروض التي أن تقدم تحليلات كافية للعلاقات بمؤلف موسيقى ما، وصرف النظر عما يمكن أن تضيفه النظرية مستقبلاً، فإن استخدامها في تحليل الوقائع الموسيقية صوب يعتمد جزئياً على فرضيات الحس المشترك ذات الطابع الحدسي *ad-hoc* - وإذا ما اعتبرنا التشبيه ضرورياً لشرح هذه النقطة الأخيرة، فبالإمكان أن تشبه نظرية الموسيقى بمدونة العمل *Score*، والتأخذ بالمؤدي أو المفسر لتلك المدونة، وتقاليد الأداء بفرضيات الحس المشترك، وكما أن أي تدوين رمزي - لو أريد له أن يكون مجدياً - لا يستطيع إرشادنا إلا إلى جانب يسير مما يجب تقديمه أثناء الأداء. فكتلك لايسع النظرية إلا أن تضطلع بصياغة البعض من الفرضيات التي نحتاجها في تحليل المؤلفات الخاصة، ولعل المدونة التي تحوي جميع الحقائق المراد توصيلها إلى المستمع من خلال طريقة أداء معينة - بما فيها الفروق الدقيقة بين القيم الزمنية للنوتات، وطبقة الصوت، والتأثيرات الدينامية والجرس النغمي... إلخ - أن تغدو قراءتها مستحيلة فحسب، بل ويمكن أن تستغرق كتابتها بضعة أعوام، فضلاً عن الجهد الشاق الذي يتعين على المؤدي بذله كي يستطيع حل رموزها، ويطبق الوصف ذاته على النظرية التي يراى منها الإحاطة بكل التفاعلات الممكنة بين جميع المتغيرات، إذ من شأنها أن تضمن عديمة التفع لاقتدارها إلى ما ينبغي أن تشتمل عليه أي نظرية، ألا وهو خاصية التعميم. ويقدر ما يسهل المدونة التي يضمها التوليف، والتحاوية لملائمة المدونة من التوجيهات، أن توحي للمؤدي بأن هناك تفسيراً للعمل، طبعاً كان الصياغات

الصنوعة في نظرية الموسيقى أن تلم التناقض بتفسيرات مختلفة للوقائع الخاصة، وكما أن تشويش المؤدي لما ورد بالدونة بعد محكوما جزئيا بتقاليد الأداء السطوح عليها في النمط الأسلوبى *style*، فكذاك يعتمد الناقذ في تطبيقه لقواعد النظرية إلى حد ما على تقاليد الحس المشترك، بحيث لو جاز لنا اعتبار تقاليد الأداء كنوع من النواتج غير المدونة، فيمكن أيضا النظر إلى القطرة السليمة على أنها تمثل نوعا من النظرية غير الصاعدة في الموسيقى.

إن فهناك نوعان من البراهين المستخدمة في تحليل الوقائع الموسيقية، براهين قاعدية، تلزم إلى الثبات ويجري استخلاصها من علم تحليل الأنماط الأسلوبية، ونظرية الموسيقى، وبراہين استنتاجية يغب عليها النوع وتُستمد من الحس أو القطرة السليمة، وتكون هذه البراهين الأخيرة تبعد براعات التشويش ولعمد مسؤولة بالتالي عن ظهور الأعمال العديدة، التابعة للنمط معين، لذا فهي تولّد المجال الأثير للنقد التحليلي، باعتباره معنيا بتحليل لم جرى تطبيق القاعدة العامة بهاته الطريقة التي طُبّقت بها فعلا، يضاف إليه أنه نظرا لاعتماد البراهين الاستنتاجية على الظروف الخاصة، فهي تكتسب عمومًا طابعًا انتقاليًا *eclectic* بمعنى أنها قد تمول أحيانا على شروح المعرفة المستقرة، كالمسوتيات والسيكولوجيا، أو تلجأ في أحيان أخرى إلى فروض الحس المشترك، وفي وقتنا الحاضر لا تزال البراهين القاعدية تستمد على الطابع الاتفاقية ذاته، بسبب وقوف النظرية عند أطرافها الهادي، وعدم تقدم علم تحليل الأنماط عليها إلا بمقدار يسير. لكنه بغض النظر عن ذلك، فمفهوم أن نتجاهل أنه إذا كانت القوانين تنحرف عن إيجابياتها متداعية بطبيعة البراهين الاستنتاجية، فقد نشأت الحاجة إلى براهين الحس المشترك، إلى القوية المتأخرة بين القاعدة والتطبيق، ولأن البراهين المذكورة تتميز طابعها اللاعقلي، لذا فالتقيد بتصرف بأنه كان وسيبقى يوما ما وليس علما من العلوم⁽³⁾.

ومع أنه يندر انصاف كتابات النقد التحليلي بالإحاطة والتشمول، لكنها تتراعى لنا في الغالب وحدة ومطولة إلى حد مفرط، نظرا لما يوجد من التعارض بين السهولة والسرعة اللذين هما من سمات الشوق الموسيقى، والتفريد والإطالة اللذين يدمعان أي مناقشة يراء منها تحليل لمسار الفعلي لتجربة التدفق-فالميلودية البسيطة التي لا يمدى طولها ست عشرة مازورة، ولا يستغرق أدائها أكثر من دقيقة واحدة، قد يتطلب شرحها عدد من الصفحات يُقرأ في خمس أو ست دقائق، ولربما وجد البعض من الدارسين في هذا التعارض ما يبعث على التحيرة. بل إن الناقذ غالبا ما يتباهى الشعور ذاته، على الرغم من كونه - أي التعارض - ليس وفقا على النقد، وإنما ينسحب على الشروحات في جميع مجالات المعرفة، سواء العلوم الطبيعية أو الاجتماعية أو الإنسانية. فظاهرة كسوف الشمس التي لا تدوم لأكثر من ساعة من الزمن، أو إختراجات الطبية التي ثبت أقل من نصف يوم، قد يتمحّل شرح كل منهما من خلال عرض مطول حافل بالتفاصيل المعقدة، والأمر هنا شبيه بظاهرة توازن الراكب فوق متن

الدراجة الهوائية، والتي سرعان ما تكثفت عن مشكلة دقيقة، تتضمن ربطاً من الحقائق التدرجية تحت علوم شتى، كالجاذبية والهندسة، وقوة الطرد المركزي، وحمل حقل الأثران، وغيرها، مما يحتاج بطريقة الحال إلى دراسات موسيعة ومتعمقة، ولو جاز لنا اعتياد أي تركيب ميكانيكي بمنزلة واحدة لتحل في مرحلة تطبيقها ركوب الدراجة، لما دخلنا المحب حين نصادف شروحات تقنية تؤول في صغوبها، واستطراداتها، ما كنا نأمله عادة.

ويؤكد ميهير حقيقة أنهم الفالسية منا، وهي أنه يضر ما يسع المرء ركوب الدراجة دون اطلاعه على كيفية دورانها أو توازنه فوقها، فهائل يمكن للمستمع الضمير أن يستجيب للموسيقى دون المعرفة بما يجعلها قادرة على إحداث هذا التأثير فيه، أو بالأحرى دون إحاطة بالنظرية وتاريخها، وحتى لو سلمنا بأن الإثراك الموسيقي هو بالضرورة نشاط معرفي ذي طبيعة تحليلية، نظراً لما يستلزمه من توجيه الاهتمام إلى العلاقات النفسية ومحاولة فهمها، لكنه لا يترتب على ذلك القول بأن تجربة التذوق تتوقف على استيعابنا للعلاقات النظرية الشفافة بوسائل وتقنيات الأداء، لأنه باستطاعتنا دائماً أن نعي الوقائع والعلاقات - موسيقية كانت أو غير موسيقية - دون الحاجة إلى التحليل الصريح، الذي هو من سمات النقد التحليلي. إن إدراكه إحدى فوجات باخ أو صوبالفت برامز، والتمتع بهما بالتالي، لا يشترط المعرفة بأنواع القفزات والمعالجات الكسرية لمطبعة والمبررات الواسعة bridge passages وما أشبه، وأكثر مما يحتاجه تذوق مسورة حاجت من إلمام بتراعد اللغة وعروض الشعر وأساليب فن القراء، حال كونه - أي الإدراك الموسيقي - عادة يتكتمها المرء على نحو ضمني، ويفترض وجودها بالكمية نفسها لدى الآخرين، وهو من تلك الناحية يحل في الإنسان الفعلي لركوب الدراجة، بدرجة تقوى إحاطة الراكب بالأسباب التي تجعل ركوبها ممكناً.

ولا يتحدد ميهير الإيهاء بأن الثقافة غير قادرة على تعزيز فهمنا للموسيقى أو إعانتنا على تقديرها، فمن طريق جانب الانتباه إلى انمناج والعلاقات التي كان يحمل الأ نهدي إليها بطريقة أخرى، تعمل الثقافة على شحن خيالنا وإزهاق حواسنا السمعية، ولا شك أن النقد التحليلي بإمكانه تقديم عون كبير في هذا الصدد، على الرغم من أن هدفه الأساسي ليس تزويدنا بالثقافة، بل هو التفسير في حد ذاته: هللن الموسيقى لتستثير كواملنا وناسرتنا بمديونتها، نطمح ولو جزئياً إلى تحليل الوسائل المستخدمة في الربط بين وفاتها، ولين الكيفية التي بمقتضاها استطاعت هاته الوقائع أن تصوغ خبرتنا بعمل معين، لكننا نلاحظ هنا أن الإلمام بالنظرية، وإن لم يمثل شرطاً مسبقاً للتذوق المزهف، فإنه يشكل الأساس الضروري لعملية التفسير أو الشرح⁽³⁾.

ولا يعتمد النقد التحليلي فعصب على الحقائق النظرية، وإنما يعرّف بالدرجة نفسها على خصائص الفاظ التي تند من التصريف، مثل دكانه العام - أي قدرته على استنكاه سلامة

بعض الأسباب دون بعضها الآخر، وغيرها التقنية. فمثلاً عما يتصف به من رفاقة الحس، فانقاد لابد وأن يبدأ من شعوره الفاعل بكيفية سلوكه الواقعة، سواء فيما يتعلق باتخاذها مع غيرها أو أدائها لوظائفها، وما أن يندمج العمل للموسيقي مغزوها في ضوء تلك النظرة الحسنية حتى يشرع الناقد في تحليله مستشهداً بالكشف عن نوع النمذجة الأساسية، والبراهين القاعدية التي استند عليها، كما يحاول سبر غور الضامين الكامنة في بنية العمل - مألوفها وإيقاعها وهارمونيا - ومعرفة ما تحفل منها عملاً وكيفية تحفته، هذا بالإضافة إلى استكشافه لطبيعة النسق الهراركي hierarchy، ووسائل الربط بين مستوياته المتعددة، بيد أنه لا يتعين أن تكون تلك التعيينات واضحة منذ البداية، مما يضطر الناقد إلى العودة الاستماع إلى المقطوعة مراراً، ولأنه لا يشترط أن تنتهج العوامل الأولية parameters في جعلها مسئلة منطقية، لذا فقد يجدر بالناقد أحياناً أن يتوهر على تحليل كل عامل منها على حدة قبل أن ينتقل إلى دراسة علاقتها المتبادلة، ومما يلجأ إليه الناقد بقصد إلقاء الضوء على تركيب إحدى النظرات، هو أن يردد بها إلى صيغتها المعيارية - بمعنى أن يحاول كتابتها في شكلها الأبسط الذي كانت عليه في الأصل - حتى يتمكن له تبيين ما اسماء المؤلف عليها من تعديلات، وهي أثناء ذلك لا يجد الناقد سوى حاسلة التصفية مرشداً يهديه إلى قبول أو رفض أي تجرييد خطي، أو اختزال هارموني، أو تحليل إيقاعي، وبعبارة أدق، فأثن الناقد هي التي تحفظ عليه تراثه، بل وأحياناً المسألة التي تبرز نظرية الموسيقى، وعلم تحليل الأصوات، لأن يتحولوا إلى فرائض برزكروستيان، الذي برز انتاج المؤلفين أن يتطابق معه بصورة متعسفة.

وحين ننظر إلى التقيد التحليلي من زاوية أخرى، نراه يهدف إلى إيراد وتحليل الخيارات التي صدرت عن المؤلف، وهذا يتعين على الناقد أن يكون واعياً بجعله الخيارات المعروضة على المؤلف لدى كل نقطة في سياق العمل، وأن يكون قادراً أيضاً على إجراء تقييم عام للنتائج التي يتوقع ثروتها على الخيارات البديلة، بيد أن تضميناته بخصوص الضامين والتشكلات المنطقية، لا يُحتمل أن يحالفها التوفيق كلها أو جزئياً في المدى القصير، بسبب أننا قادرون على تحليل النتائج التوافقية بصورة أدق من قدرتنا على استكشاف الوسائل المتبعة في تنفيذها، والنقطة الأخيرة تعتبر موجهة من الوجهة الإستراتيجية، كونها تدل على أن ممتلأ التي نجنبها من وراء العمل إنما تكمن في تجوالها خلاله، قدر ما تتوقف على طوع النتائج النهائية، فما يسرنا هنا أثناء الاستماع إلى الموسيقى، هو تلك الأحداث الجانبية غير المتوقعة، التي تحول دون وصولنا إلى الهدف الأخير المتمثل في إحراز نقطة استتواز نسبة الطابع، كما يُحتمل حتى في المدى البعيد أن تتعرف توقعات الناقد عن الجودة، نظراً لأن المؤلف يمد وسيطاً حراً Free agent بمعنى أنه يتوهر على خلق مادته الخام وصيغاتها هي صورة التحل وتقلبات هارمونية واللوان

الفكر القاري

من النسيج... إلخ. ومن شأن هذه المقادير الضام أن تتضمن ما يشير إلى الوقائع التالية، لكنها لا تتكفل بتحديد نوعيتها بدقة لاتصاف المضمون الكامن غالباً بصفتها التعددية، بخلاف إيه احتمال لاجتماع المؤلف عند أي نقطة بالسياق - على الرغم من تضيقه بمواصفات النمط الأسلوبى - إلى سلوكه منحنى اعتباطي، بل يعتمد إلى ابتداء فكرة أو علاقة لا يشعر باحتياجه الملح إليها (نظراً لكونها غير متضمنة في الوقائع السابقة، ولا تتربط عليها بحال)، وعلى الرغم من أن المؤلف حر في أن يفعل ما يشاء بأي وقت، لكنه يدافع من مسؤوليته متى اضطر إلى أخذ هذا الإجراء الاعتباطي بمعنى الاعتبار، خاصة وأن العلاقة بين الوقائع المتضمنة والواقعة المفروضة عند سيكون لها نتائج يشهدها السيل فيما بعد.

ولأن الهدف من النقد هو إبراز وتعليل قرارات المؤلف، لذا يتوجب على الناقد الإقدام بما صدر عن هذا الأخير - أو معاصريه من النقاد وعلماء النظريات - من أقوال وأراء، تتحقق بطبيعة الفن الموسيقي، وإن لزم أيضاً، تحريه الدقة في قبولها لاحتمال انصافها أحياناً بالتضليل والخطأ، وكما يلح الباحث في علم السياسة أو التاريخ الاجتماعي إلى تفهم آراء شخصية ما هي ضوء ما جدر عنها من أفعال أو العكس، وكذلك يجدر بالناقد إخضاع أقوال المؤلفين والنظريين للمعيار الكامل، استناداً إلى العرف التأصيلي الذي كان مسلياً في زمانهم، ومن جهة أخرى فبالإمكان الرجوع إلى الوثائق التاريخية أن يبين طرفاً خصية للنقد التحليلي، إذ من شأن الأفكار الهندسية أن تكون صريحة مثلاً، والتي لها مؤلفو ونظريو القرن التاسع عشر، أن تسمى - كما أوضح ليونارد راتشر Leonard Ratner - على فهم ممارسات الأداء التي كانت شائعة آنذاك، وعلى العكس فقد تضطر نظرية الموسيقى والنقد المعاصرين، إلى رفض أو تعديل الأفكار المتعددة إليهما - عبر الوثائق - من تصور ماضية، حين يتضح تعارضها مع العرف الأرائي الشائع بتلك العصور على نحو ما يترافق لنا اليوم، على الرغم من كوننا نلاحظ أن الخطب النقاد هي وقتنا الحاضر يميلون إلى تفسير مؤلفات باخ - مثل كونشهر نوات براندنبورج والكلافيير المعدل - هي ضوء عملياتها البنائية وقالبها الشكلي بدرجة تفوق التفرامهم بتفسيرها على أساس البداء الوجداني، الذي يُحتمل أنه كان يشكل صيغة التفسير لفضيلة في زمن مؤلفها.

ويشدد ميهير على أن إبراز الخيارات الصادرة عن المؤلف، لا يعني الوقوف على طبيعة الأفكار التي دارت بخلده وقتما كان منشغلاً بكتابة العمل، إذ عبر مقصود له - أو لنا - الانطلاق على كنه عملياته العقلية كما حدث بالفعل، وحتى عندما يعي المؤلف أنه يصدر إصدار قرار معين فإن اختياره بكتيب في الغالب طابعاً حدسياً، بمعنى أنه في أعقاب مرحلة من أعمال الفكر، والتخريب الفاضل، والاستغراق فيما يشبه أحلام اليقظة، قد يتمثل له الحل الصحيح فجأة دون سابق انتظار، وعلى الرغم مما يبدو عليه هذا الحل من الوضوح والتطبيقات، لكن

الطريق الطويل الذي سلكه إلى أن انتهى أخيراً من ذهن المؤلف يتسم بالموضوح والمداورة إلى حد كبير، وإن ينبغي التمييز بين العمل الموسيقي الذي فرغ منه مؤلفه، وخصايص المؤلف الفنية، التي تعتمد في طابعها على مجموعة من العوامل: كالتوجهية، والرائي، والعرف السائد، ودرجة من الحفظ، كما لابد وأن يوضح الناقد بأنه ليس من اختصاصه الكشف عن «تاريخ» القرارات الصادرة عن المؤلف، وهو يصدق وضعه لعمل ما، بقدر ما تقتصر مهمته في توضيح الخيارات «النطقية» التي تعرض لهذا الأخير، حين يكون بإزاء سلسلة من الوقائع المتغيرة يتركبها الخاص، أو لعل الناقد أن يكون معنياً - وفقاً لما يشهده أرسطو - بالنظر فيما يسمى بجسميات الخيار الإبداعي، وليس بتقصي نشأة هذا الخيار قط، والنقطة الأخيرة تتميز بأهميتها، نظراً لما يبدية مؤرخو الموسيقى وعلماءها النظريون في الأونة الأخيرة من اشتغال بالغ بالخطوط والمسودات التي خلفها آثا كبار المؤلفين، بحجة أنها تكشف عن الطريق الذي سلكه هؤلاء في كتابة أعمالهم، وعلى الرغم مما تلقى هذه الملاحظات من ضوء كشف بالفعل، لكن لا يجب الخلط بينها وبين الأعمال في صورتها التهالية، وبرأينا - والكلام لغير - أن الافتتصاد على تعيين المراحل التي مر بها عمل لياخ أو بينهوفن، لا يدعو كونه موصفاً للمعالجات التي لم تحظ برضاء أي منهما، لا يمكن التعميل عليه هي تحليل فكرهما الموسيقي ولن يدعو مستطاعاً شرح السبب الذي جعل المؤلف يحدث تغييراً بأحدى الفقرات، أو يضع علامة الإسفوززاندو فوق نوتة معينة، أو يبدل هيكل التوافقية المتشكل في هذه الصورة أو تلك، أو يحوّل الخطة القائمة لتسلك مسطراً خاصة بمنتهى إلا إذا تأخر لدينا إطار نظري يتعلق بطبيعة العلاقات الموسيقية²¹.

وقبل أن نهي الفصل المخصص لشرح أبعاد النقد التحليلي بكتابه «تعليم الموسيقى» يعرب مبير عن رغبته في الإلتاع إلى القبول المبررة على أي مبحث نقدي، وأولها ضرورة أن تتلام طريقة التحليل أو النظرية مع النمط الأسلوبى Style الذي ينتمي إليه العمل، فلا يجب مثلاً أن يلجأ إلى تحليل عمل لماكوت Machaut أو بوليز Roulez في ضوء الطرائق التي طورها هابنريش شينكر، بقصد تحليل أعمال الموسيقى التوتالية، بيد أنه على الرغم من قبولنا لهذا التعديد المهم، فإن النقد التحليلي ينبغي أن يتصف بملزمته الشاملة قدر الإمكان، بمعنى أن يتوفر الناقد على حشد كل المناهج والنظريات والطرائق التقنية التي بإمكانها إلقاء الضوء على العمل، فحين يصدى للقد قبولنا لبيتروفن على سبيل المثال سيجد بحوزته: التحليل الهارموني التقليدي، والاشتقاق التونيفي (التطبيق بحكمة)، وتحليلات شينكر، والنظريات المفسرة لروح العمل ethos وطابعه الخاص Character وغيرها، لكنه مهما بلغ النقد التحليلي من الشمول والعناية يبحث التفاضل، فإنه يندر الصافى بالقدره على الإحاطة بجميع جوانب العمل، كما يلتقي كونه نهائياً وحاسماً، والسبب راجع إلى تعقد تركيب معظم المؤلفات

الفكر التاريخي

الموسيقية الجادة، وبالتالي يظل مستعملاً على الدوام إمكان اكتشاف علاقات جديدة، أما افتقار التحليلات النقدية لثنية الجسم فيعزى إلى ما يتوقع أن يطرأ على نظرية الموسيقى، والعلوم المتصلة بها، من تغييرات، إذ لما كان النقد التحليلي يعول عليها، ولو بصورة جزئية، فهذا احتمال أن يتغير هو نفسه في المستقبل.

ولا ينبغي أن يكون ذلك مدعاة للقلق، فتجرد النقد من صفتي الشمول والجسم لا يعني مطلقاً (بأكثر مما يعني بالنسبة لعلوم الكيمياء أو البيولوجي أو الفلسفة) عدم إمكان التوصل إلى نتائج ذات قيمة، أو قصور النقد عن تحليل تجربة التنوع الموسيقي، وربما لأن اليقين والدوام يمثلان مطلباً إنسانياً ملحاً، لذا نزاع علم تحليل الأنماط والدراسات الموسيقية ذات الطابع الكرونولوجي Chronological والبيولوجرافي paleography إلى اكتشاف قدر من المصداقية في نظر أغلب الباحثين الأكاديميين، يفوق ما يجدونه في نظرية الموسيقى والتاريخ والنقد. فبقدر ما يتوقف التحليل النمطي عند حدود التصنيف والوصف، والتاريخ الكرونولوجي عند التثبت من أصول العطيّات، وتربيعها وفقاً للمراحل الزمنية، فإن نتائج العلمين تبدو الكهدة ومحصنة، أما أحدثات النقد التحليلي، والنظرية، والتكتاتبات التاريخية الفنية بتقليل الوقائع، فباعتبارها **هؤلاء الباحثون مرتجلة** وعرضة للخطأ، لأن النظريات يمكن رفضها أو تعديلها، وأحداث التاريخ تقبل أن يحدّ تأويلها، والنقد يحتمل أن يطرأ عليه التغيير تبعاً لما يستجد من حقائق، ومن الطبعي أن تؤدي تلك التكتاتبات إلى تشبيك معم العاملين في حقل الدراسات الإنسانية - وبخاصة الموسيقى - بحيث يصبحون إلى تحصيل نوع من المعرفة السهلة الأجدى بالقبول، بيد أن رغبتنا في إسفاء اليقين على تيسرها الحالي بالأشياء إنما يصدر عن منزع خاطئ، لتعذر الحصول على إجابات قاطعة في فروع المعرفة التي تعنى بفحصها الفهم والتفسير، لاسيما ونحن نسلم بأن المستقبل مفتوح، وقادر على تغيير أفكارنا، سواء فيما يتعلق بمؤلفات الموسيقى أو وقائع التاريخ، أما من حيث كونه متزعماً طامعاً أيضاً، فلأن الآثار الباقية في مجال الثقافة والتي اطلعت في صوغ عقول الناس، فهي تلك الأعمال التي سمت إلى إحباط علاقة، أو حيلة متدثرة، أو عمل فني، من خلال طرحها لفرضية تحيط بجوانب الموضوع، وعلى الرغم من أن جميع الدلائل تشير إلى احتمال إعادة النظر مستقبلاً في الأعمال المذكورة، بل وحتى إمكان العدول عنها نهائياً، لكنها ستظل باقية بفضل ما اشتملت عليه من القدرة على إثارة العقل وحثه على اكتشاف المزيد من الحقائق، ومن ثم تأثيرها الفاعل في مجالات اللغة والفكر والسلوك^{٢٠}.

وما أن تمرغ من قرايط الفصل الأول، بكتاب ليونارد بي. ميهير، حتى يداخلك الشعور بأننا كنا نذبول طيلة الوقت برقعة عالم جمال من طراز رفيع، يتحدث إلينا بلغة فلسفية مفارقة للواقع إلى حد ما، على الرغم من تحديثها الدقيق والواضح، إذ هو يتناول «النقد التحليلي»

كموضوع مجرد، مجاله النظم، ويركز على التعريف بما هيته مُعقلاً جواثب لا تنقل أهمية، مثل: وظيفة النقد العامة، ومسؤولياته تجاه القراء والمجتمع والفن الموسيقي، وأربابها بقضايا الأخلاق وهموم العصر، هذا إلى كونه «أي مثير» قد أعرض تماماً عن النظر في صلاحيات الناقد ذاته، وبالأخص ما يتعلق منها بمهريته وقضاياه ومرواته العقلي واكتسابه المعرفة بأصول حرفته (وغيرها من الجوانب التي عرضنا لها إيجازاً في الجزء الأول من الدراسة)، وكخلاصة أولية قد نقيد في الحكم على أطروحة الكتاب ومدى انصافها بالجدة لا بد من الإقرار بكون محاولته التي تهدف إلى المزاجية بين «النقد» و«التحليل» ليست جديدة بالعلم إلا أن الأهم للكلمة، وإنما هي واحدة من عدة محاولات - شهدت ما خفية النصف الأول من القرن العشرين- كره فعل على مفهوم «النقد الذاتي» - كما تكبر في تحليل جهود ديبوسي وأنطون فرانس - وأسمرت من نشوء تيارين رئيسيين: أولهما يرفع راية «النقد الموضوعي» ويتزعمه أرنست شويمان وروناك ثوفي، والثاني يطلق على نفسه «نقاد العلم» ومن أهم ممثليه - كما سبق القول - جوزيف كيرمان وإيفارد، في كون- بيد أن الجديد في محاولة ليونارد بي- مثير هو إرسائه الأسس الاستثنائية لطريقة في التفكير الموسيقي تقوم على الجمع من ناحية بين النقد كمنهج ذاتي يميل إلى المطابقة بين خبرة الناقد والتلقي، ويستمد صدقيته من القدرة على الإقناع، أكثر من رغبته في الكشف عن حقائق كامنة في صلب العمل، والتحليل باعتباره نشاطاً عقلياً صورياً يتعارض مع جواثب قيمة في الفن الموسيقي، فضلاً عن مجازاته لتكملة «الوعي الذي يتناول على المؤلفين، واستجابات المجتمع الثقافية، ووجود الفعل ذات الطابع التناولي الصادرة عن المؤدي» من ناحية أخرى، وأهل مثير يتناصليهما الجمالي لهماه الطريقة في التفكير، قد حقق طاماً راود العديد من نقاد القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، في أن ينسج له سد الصخرة التي ما فتئت تغرق فأها بين النقد وعلوم الإستبطان، وكونه قد أوضح بمفهومه عن النقد التحليلي، أنه ما من سبيل لاكتساب الكتابات النقدية طليها الموضوعي أو العلمي على السواء، إلا بإخضاع الأعمال الموسيقية لمنهج التحليل التكني، لكن الأهم من ذلك، أن محاولة مثير تأتي في وقت أصبح فيه النقد الموسيقي والتحليل يواهبان معاً أزمة حقيقية تهدد وجودهما بالخطر، فكما يعلم ما آل إليه أمر النقد الشائع الذي تتحكم فيه أجهزة الإعلام والصحافة، بدءاً من أواسط القرن الحالي على وجه التقريب، وعلى الرغم من أهمية الدور الذي يلعبه هذا الصنف من النقد في تحديد نوعية الحياة الموسيقية، بشكل عام، إلا أن كتاباته يحكم اهتمامها بنقل الأخبار واضطلاعها بوظيفتها كموسيقى الذوق، كموجة لمرحلة استهلاك الموسيقى، ليست في الآونة الأخيرة إلى مستوى من المسطحية والابتذال، صار يزعم بشدة أولئك الذين كانوا - ولا يزالون - يلطمعون في أن يحل النقد مكانة لائقة، كصراع من صراع العلم الموسيقي Musicology، وحين نذهب إلى مباحث

الفكر القديم

التحليل، لجعلها تبدو على العكس بنجاة من السقوط في فخ الابتدال - وفائدة - حتى في التطبيق المحدود الذي تعارض فصالياتها من خلاله - على التمزق موطن قدم تحت مظلة الوسيطولوجيا، بيد أن المشية التي تعرضها دوماً لتحلى في حرماتها من التعاطف الجماهيري - أولاً - لاعتمادها المطلق على القدوة الموسيقية التي لا يقدر على فك مغاليتها سوى الخلقة، وثانياً، لأنها غالباً ما تولد بمنطق صارم، يتناسب مع منطقها العقلاني الصوري، ولعل مثير وهو بهم بوضع كتابه الألف الذكر، كان يشعر بأزمة النقد كنوع من الكتابة، يتحلى بما يكفي من العاطفة والهدف الإنساني - ويحتاج إلى إشلاء سريع يحول بينه وبين الوقوع في براثن الديماغوجية، والتحليل بوصفه نوعاً حديث العهد من الفكر الموسيقي الجاد - في أمس الحاجة إلى لسة عاطفية وإنسانية، تروى أجواء الجاهة، وإلغة تصور بالمثل، أن علاج المشكلة يكمن في إيجاد مبحث مشترك يزواج في إهاب واحد بين سمات النقد والتحليل، ولا ريب أن ذلك هو ما شاء تحديداً بمصطلحة الجديد «النقد التحليلي، أو «التحليل النقدي».

إلى هنا يبدو المشروع الذي تقدم به مثير صائباً، بل وبعين فعلاً فرصة للتخلص من وضع ما زلوم لصاني ملة حياتنا انتعاشية، لكنه وبعبارة الصورة التي جرى طرحه بها، يتراعى لنا ضامناً ومفتقراً إلى ما يبرره، هؤلاء كتبه «تحليل الموسيقى»، لم يوضع لنا في غمرة خماسة الإستطيفي، كيف يكون المبحث التقني تعاليفاً، ويحلى محافظاً على هويته، وكيف يكون التحليل نقدياً دون أن يتقيد بمطلقة الأنقي، أو بالأحرى ما هي الحصاة المقررة لكل من الناقد والمحلل في كتابات النقد التحليلي - وبأي معيار يدخل كل منهما في علاقة متوازنة مع الآخر من غير أن يجرى على حذوه الشريرة، وإذا كنا نسلم حقاً بأن النقد «يقزع إلى إيلاء أهمية للعناصر الزمنية والسطحية، تزيد على ما نصداقه عادة في تحليلات الموسيقى»، وأنه يتخلف ضرورة بطابعه الذاتي حين يسعى إلى إقناع قارئة بصق الصلة بينه وبين خبرته الشروبية، ولذا نراه يختلف عن الكتابات الأخرى بمقدار ما يضع ذوق المستمع في صدارة أولوياته، فكيف إذن يسع الناقد أن يغض الطرف عن «الوظائف القارة أسفل البناء»، ويطلق بين خبرته وخبرات الجمهور، وسيف التحليل مشهوراً في وجهه، وبالمقابل كيف يسع المحلل أن يلتزم بموضوعيته، ورغبته في سير أغوار العمل الموسيقي، إلى الحد الذي يسمح له باكتشاف حقائقه الكامنة في الأعمال، ما دام يتحرك ضمن سبيل نقدي يراه أنه أن يكون سطحيًا - أو غير تقبل الوظيفة على الأقل - وسبق لـ «الناقد» أن طعنه بدموعه إن مضى الاقترب من رموز القدوة بعثي سبلاً صارماً من المصطلحات التقنية، لابد وأن يجرى في طريقه كل ما بهت الناقد من تعابير تتم عن التوبة والندم، فكيف إذن يقدم بمقدور الذاتية والوضعية أن يتعافى جنباً إلى جنب ذلك ما لم يفقه لنا ليووارد بي، مثير، ولو أننا أردنا الاحتكام إلى موضوعات كتابه، التي يفترض أنه قصد من خلالها، أن يطبق مفهومه من «النقد الموسيقي» لنا وجدناها نخدم

جديدا بشأن تلك المعادلة الصعبة، فهو كتاب في التحليل أساسا، ولا يتضمن إلا بعض لمحات تقنية باهنة. لا يسعها أن تشكل معادلا حقيقيا، لنهجه التحليلي الأساسي، ولربما جاز القول إن موهبه أهرش يحكم موهبه الإستيعابية عن تلمص شخصية الباحث العلمي - أو حتى الناقد - هي تناوله لموضوع بحثه - حول طبيعة التحليل النقدي وحدوده - كما يجوز بالدرجة نفسها أنه خضع لإغوايات لفقه الفلسفية، التي جرته إلى الخوض في تاملات متعالية نوعا، وصرفته بالتالي عن شعب معالجته لموضوعه، بوفرة من التفاضيل المتعلقة بجوانب النقد المشار إليها، لكنه على الرغم من ذلك يظل تصوره للمشكلة النقد الموسيقية المعاصر صحيحا، واقتراحه لحل هذه المشكلة أيضا صحيح. كما يبقى له فضل المشاركة الإيجابية - وليس السبق - في اكتشاف طريقة تعيد للنقد موضوعيته - أو ثقل جديته - الخطوات من جراء تمرغه في حمأة الضرورات الإعلامية والصحافية، علاوة على كونها - هذه الطريقة - نظاما من الخوف التقليدي، الذي يشعر به القارئ تجاه الشروحات التحليلية الأكاديمية، وتفتح المجال أمامها كي تقود مفروقة على نطاق أوسع.



- 1- قاموس هارفارد الجديد للموسيقى، مطبعة جامعة هارفارد، لندن، 1967، ص 217.
- 2- قاموس جريف للموسيقى والموسيقين، مطبعة دار نشر هالفيللي، الجزء الثاني، (الكتاب)، لندن، 1976، ص 870 - 871.
- 3- بدون انقذعت عام 1980 مدار الكونت جيوفاي دي باوتي، هي حديقة فلورنسا، واستقرت، عن نتائج دراسة لتعلق بأهمية تطوير في الأوبرا.
- 4- قاموس جريف للموسيقى والموسيقين، الجزء الثاني، ص 871 - 872.
- 5- قاموس هارفارد الجديد للموسيقى، ص 717 - 718.
- 6- قاموس جريف للموسيقى والموسيقين، الجزء الثاني، ص 871.
- 7- كتاب ذو 200 زوج، وجدت الفيلسوف جيا الكلاسيكية أنه كان يحرم باب المصميم - قاموس المورد.
- 8- قاموس جريف للموسيقى والموسيقين، الجزء الثاني، ص 872 - 873.
- 9- مؤلف الإيطالية.
- 10- قاموس جريف للموسيقى والموسيقين، الجزء الثاني، ص 871 - 872.
- 11- التحليل الموسيقي من النظرية والتطبيق، جونان مسملي، وارولد وينال، شركة فابر المحدودة، 1966، ص 71.
- 12- لوسيو كستوبس Arcosene، هو أحد الأمثلة النحاس الذين اكتشفوا عن الموسيقى - ولد عام 181 ق.م، ويعتبر كاتبة - عناصر الهارمونية Harmonic Elements، - عناصر الإبداع Rhythmic Elements، في أهم الأعمال التي وصلنا، هي عبارة الموسيقى الإغريقية.
- 13- هاربرتش شيفر (Harper Schiffer) 1976 - 1978، مؤلف موسيقي ألماني، وضع مؤلفات عديدة وأبدع منها في التحليل يقوم على أساس أن أساس الموسيقى كذا عنصر ناع وحتى مرص، تتوزع بنسبة مائة الموزن.
- 14- والتر جوستن Walter Fries، مؤلف أمريكي، ولد عام 1894، وهو أستاذ للموسيقى بجامعة هارفارد، كما وضع مخطط مات الرابع، وأعمالا تنموية.
- 15- التحليل الموسيقي بين النظرية والتطبيق، ص 17، 17.
- 16- المرجع نفسه.
- 17- جوستيف زاتلر Justif Zeller، عالم نظري (1879 - 1944)، درس الموسيقى في فيسبادا، ووضع أعمالا الفكرة، كما وأن له 200 معاداة عامة في نظرية الموسيقى من ضمنها أبحاث الفشار اليه.
- 18- جوزيف جوهان فريش John Frie (1760 - 1811) مؤلف وهادف نظريات نمطية، له كتاب شهير في علم الكنتراپت بعنوان «على طريق المنهج، البريلي Caudual Farnace»، تكلم عليه كل من هانز ومولسارت.
- 19- جان فريب، وهو Philippe Rameau - Jean (1687 - 1764) مؤلف فرنسي شهير، وعالم علم الهارمونية الحديث الذي يقوم على 200 معاداة أساسية (1) بناء التراكبات على أساس المنطقة الثالثة (2) إدراج الثاليف، وصورة المقاربة تحت مسمى واحد (3) الباس الأساسي، عن أهم مؤلفات رامي - نظرية الهارمونية - ويصنع جدول في نظرية الموسيقى.
- 20- بي إر، في سكولر John Abraham Frie Schuler (1877 - 1900)، مؤلف كتابي درس مع هيرزبرجر في برلين، واشتغل بإعداد الأبر، استرا، وضع أعمالا الفكرة والأوبرا والآلات الصغيرة، وموسيقى البيانو.
- 21- التحليل الموسيقي بين النظرية والتطبيق، ص 71 - 72.

- 23- قاموس هارفارد الجديد للموسيقى، ص 37 و 38.
- 24- قاموس ديكر لتراجم حياة الموسيقيين، الطبعة السابعة، مطبعة جامعة كامبردج، 1961، ص 1273.
- 25- التحليل الموسيقي بين النظرية والتطبيق، ص 41.
- 26- جون ستورفورد John Storrord، 1967، مقال بعنوان «الفرقة التركيبية، علم الرموز والفونولوجيا»، نشر بجمعية The British Society of Acoustics، 1/24.
- 27- إيثر ديسبي Ether Densley، 1967، مشرح كلمات مبير، مجلة التحليل الموسيقي، 7/3.
- 28- تحليل الموسيقى، مقالات ودراسات منهجية، إيواند بي مبير، مطبعة جامعة شيكاغو، 1977، ص 16 - 5.
- 29- التوزيع نفسه، ص 5.
- 30- تحليل الموسيقى، إيواند بي مبير، ص 8.
- 31- تحليل الموسيقى، إيواند بي مبير، ص 9.
- 32- تحليل الموسيقى، إيواند بي مبير، ص 9.
- 33- تحليل الموسيقى، إيواند بي مبير، ص 13.
- 34- تحليل الموسيقى، إيواند بي مبير، ص 17.
- 35- تحليل الموسيقى، إيواند بي مبير، ص 21.
- 36- تحليل الموسيقى، إيواند بي مبير، ص 23.

ARCHIVE

- Baker - s Biographical Dictionary of Musicians, Seventh Edition, Oxford University Press, 1984 - 1
- Explaining Music: Essays and Explorations, Leonard B. Meyer, The University of Chicago Press, 1972. - 2
- Grove - s Dictionary of Music and Musicians, Fifth Edition, Volume H C - E, The Macmillan Press, London, 1971 - 3
- Music Analysis in Theory and Practice, Jonathan Dunsby and Arnold Whittall, Faber Music Ltd, London, 1988. - 4
- The New Harvard Dictionary of Music, Edited by Don Randel, Harvard University Press, London, 1986. - 5



التبليد اللغوي ونظرية المعنى عند فريتشين

أ. رشيد "الحاج صالح"

لا شك في أن فكرة «المعنى» Meaning من أهم ما شغل الفلسفة المعاصرة عموماً، والتحليلية خصوصاً، إلى درجة أن بعضهم حدد الفلسفة بأنها «تجديد المعاني». وقد ذهب الفلاسفة مناهج شتى في تعريفهم لكلمة «معنى». فمنهم من ذهب إلى أن الأشياء «الحسية» الوجودية في العالم الخارجي والتي تشير إليها الكلمات، هي معاني هذه الكلمات، ومنهم من ذهب إلى أن المعنى إنما هو التصور الذهني الذي يشير إليه اللفظ. وقد ذهب فريق آخر إلى أن المعنى هو القضية أو الجملة. وليس للكلمة، لأن الكلمة بمفردها لا تشكل وحدة للخط، وإنما الذي يتصف بالمعنى هو القضية¹. وهذا ما ذهب إليه فريشه وقد جازاه فريتشين في ذلك.

تقول نظرية المعنى عند فريتشين: إن اللغة وظيفة تصورية ضرورية، تنجس إلى العالم الخارجي، وتحاول رسمه والتعبير عنه. وبالتالي فإن العبارات التي لا تشير عن الواقع الخارجي، أو التي لا تشير إليه، هي عبارات لا معنى لها. وعلى ذلك فالعبارات ذات المعنى يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، أما العبارات التي لا معنى لها فليست صادقة ولا كاذبة. وإنما هي مجرد لغو. لأنها لا تشير إلى أشياء الوجود الخارجي، وإنما تشير إلى تعبدات وأوهام. وهذه العبارات هي مصدر للكثير من المشكلات الفلسفية الزائفة. هذه هي اللامع العامة لنظرية المعنى عند فريتشين. وهذا ما سنحاول أن نناقشه بالتفصيل الآن:

القضية والاسم هو أن القضية يظل لها معنى، سواء كانت صادقة هي تحليل الواقع الخارجي، ومعتقد معه، أم كانت كاذبة، أي غير متفقة مع ذلك الواقع. أما الاسم فيكون له دلالة إذا كان هناك ما يقابله في الوجود الخارجي، بينما لا يكون له أي دلالة إذا لم يكن هناك شيء يشابهه، أي إنه اسم بلا دلالة وبلا معنى. وعلى ذلك فإن الذي يوصف بالصدق والكتب هو القضية، وليس الاسم، فالقضية يمكن أن تكون صادقة، بينما لا يمكن للاسم أن يكون كذلك، غير أن وضع الأسماء وتواطؤها هو الذي يحدد صدق القضية أو كذبها، فالأسماء وإن كانت لا تصف بالصدق، فإنها هي التي تحدد ما إذا كانت القضية صادقة أم لا. ذلك أن إمكان قيام القضايا إنما يقوم على مبدأ تمثيل الأشياء بواسطة الأسماء، يضاف إلى ذلك أن القضايا التي تحتوي على أسماء ليست لها دلالة هي قضايا خالية من المعنى، ومجرد لغو.

«إن كل قضية يجب أن تكون ذات معنى بالفعل، وإلّاها لا يضيف إليها معنى، لأن صلاتها هو معناها نفسه»^(٩١). لتوضح ذلك إذا قلنا مثلاً: «يمر نهر الفرات من سورية» فإن هذه القضية لا يزداد صدقها إذا نحن أضفنا إليها قولنا «وهذه قضية صادقة»، وبالتالي فإن قولنا «يمر نهر الفرات من سورية» يعادل قولنا «يمر نهر الفرات من سورية»، وهي قضية صادقة^(٩٢). ولذلك قال هيتجنشتاين إن ما تثبته القضية هو معناها نفسه. إننا لكي نستطيع القول بأن القضية بل، صادقة أو كاذبة يجب علينا أن نكون قد حددنا الشروط التي بناء عليها ندعوا بأنها كاذبة. وهذه الشروط هي التي تحدد معنى القضية، كما يضيف هيتجنشتاين أن وصف القضية بكونها صادقة أو كاذبة هو أمر لا يجري من خارج القضية، كما ظن فروجه. بل الأمر الصحيح أن يكون محتوى أي القضية نفسها، هنا نجد أن هيتجنشتاين يحاول أن يؤكد ضرورة فهم القضية لمرادك بولتها وتواطؤها بمعناها والشروط التي تكون فيها القضية صادقة أو كاذبة، لأن هذه التواطؤ هي التي تحسمي مستطاعا لتحديد معنى القضية. ولذلك نجد هيتجنشتاين يؤكد أن الصدق بوصفه قيمة لابد أن يكون محتوى في القضية نفسها، بمعنى أن القضية هي التي تحمل شروط صدقها وهذا ما حاولنا شرحه في الفصل السابق.

ثالثاً - نظرية المعنى وقضايا الميتافيزيقا

لقد اعتقد هيتجنشتاين أن رسالته النظرية قامت بدمج قضايا الميتافيزيقا، بحجة أنها قضايا بلا معنى، وأن سوء الفهم لتطلق لغتها هو الذي سمح بوجود مثل هذه القضايا. أما الآن وقد تم توضيح سوء الفهم

هذا، وذلك بواسطة النظرية التصويرية للغة، فلم يعد لتلك القضايا أي معنى، ولذلك نجد يقول بعد أن أكمل رسالته وبلمحة فيها نوع من الرضا والثقة: «إن الأفكار التي سبقتها هذا، يستحيل الشك في صدقها، أو هي فيها أرى أفكار مطروح بصحتها». وإذا فإني أعتقد أن كل ما هو أساسي في مشكلات الفلسفة قد تم حله نهائياً. وإذا لم أكن مخطئاً في الاعتقاد فإن القيمة الثانية لهذا الكتاب إنما هي في تبينه كيف اقتضينا حل هذه المشكلات بهذا الشكل»^(٩٣).

الفكر التاريخي

إن الرسالة إنما هي حديث عن العالم وتحليله إلى وقائع وأشياء، وعن اللغة وتحليلها إلى قضايا. ومدى مطابقة هذه القضايا للوقائع، من خلال طرح النظرية التصويرية للغة، كما أن الرسالة حاولت تحديد العلاقة بين اللغة والفكر. وبالتالي ألا يمكننا طرح التساؤل التالي؟ وهو: ألا يمكننا أن نطلق المعيار الذي حددته هيجلشتاين لتفريق بين القضايا ذات المعنى والتي لا معنى لها، على الرسالة ذاتها؟

طلبا أن قضايا الرسالة إنما هي حديث فلسفي، أو بالأحرى حديث ميتافيزيقي عن مشكلات فلسفية. وبالتالي فإن قضايا الرسالة هي الأخرى، قضايا بلا معنى، لأنه ليس هناك ما يقابل هذه القضايا من وقائع في الوجود الخارجي. وإنما هي مجرد فرضيات ميتافيزيقية، وعلى ذلك ألا يمكن القول، إن الجهد المبذول في دحض ما تقولته الرسالة أقل بكثير من الجهد الذي تبذله الرسالة لهدم قضايا الميتافيزيقا وذلك بسبب تناقضها الداخلي.

لا شك في أن هيجلشتاين كان واعيا بأن مثل هذا التقيد سيوجه إلى رسالته، ولذلك نجده يقول في آخر الرسالة: «إن من يفهمني سيعلم الطر الأمر أن قضايا كانت مثير معنى»^{٢١}. غير أن هذا الذي يصفه هيجلشتاين بأنه ليس له معنى، هو في حقيقة الأمر له فائدة، وفائدة «قضايا الرسالة» تشبه - عنده - فائدة الاسم الذي مستخدمه **فوسل** إلى مكان مرشح ثم تلقى به بعد ذلك، على هذا النحو فإن هذه القضايا وإن لم يكن لها معنى مثلها حالها، هكذا فإن من يفهم هيجلشتاين سيعلم، أن قضايا ذات فائدة، وهي التي أعطتنا نرى العالم بطريقة صحيحة»^{٢٢}. وذلك بعد أن نتجاوز ونعلق عليها.

هكذا انتهى هيجلشتاين إلى أن قضايا الرسالة ليس لها معنى، ولكن لها فائدة. وهذا تلاحظ، عجز هيجلشتاين عن إيجاد معيار منطقي يعيد بموجبه الاعتبار للقضايا، ويرجعها قضايا ذات معنى. إذ اكتفى بجمعها «لوحة تعليمات»، نظريتها ونظمها ثم نعتها. وهذا ما يريد هيجلشتاين، غير أنه وبعد «الرسالة»، توجه اتجاهات مختلفة عن هذه النظرية هي المعنى. إذ أحث يدرس اللغة العادية، الأمر الذي جعله يتوصل إلى نظرية جديدة في المعنى، ووظيفة جديدة للغة، وهو ما سنناقشه في الباب التالي.

هكذا يبدو من الصحيح تماما القول بأن قضايا الميتافيزيقا، وطالما أنها قضايا بلا معنى، فإنها مما لا يمكن التعبير عنه، وإنما هي تكدي وحسب. وبالتالي لابد من الصمت حيالها»^{٢٣}. لأن هذه القضايا كان لها باع طويل في إثارة المشكلات الفلسفية الزائفة. وإن هذه المشكلات تظهر عندما نريد التعبير عن قضية ميتافيزيقية. لأننا عندما نفعل ذلك فإننا نتجاوز حدود اللغة. وعلى ذلك، فإن حل هذه المشكلات الميتافيزيقية يكمن - عند هيجلشتاين - في احتسابها وإغالتها من ميدان الفلسفة، فنتجنب إلى هيجلشتاين:

٢١ - ٦ - إن النهج الصحيح للفلسفة يمكن أن يكون هو هذا:

ألا نقول شيئاً إلا مما يمكن قوله، أي، قضايها العلم الطبيعي، أي شيء، لا علاقة له بالفلسفة؟ فنتبرهن دائماً، حينما يرغب شخص آخر في أن يقول شيئاً ميتافيزيقياً، تبرهن له أنه لم يمسك أي معنى لمصطلحات معينة في قضايها. قد لا يكون هذا المنهج مثملاً للشخص الآخر - فهو قد لا يشعر أننا تعلمه الفلسفة - إلا أن هذا المنهج يمكن أن يكون هو المنهج الصحيح الوحيد على وجه البتة⁽¹⁾.

على هذا النحو، يتحدد تناقض فتجنشتاين في مثلتين:

الأولى: إننا إذا ما طبقنا منهج التحليل المنطقي في الرسالة على قضايها الرسالة نفسها فإن هذه القضايا تصبح بلا معنى.

الثانية: في الوقت الذي يقول فيه فتجنشتاين إن قضايها الفلسفة هي مما لا يمكن التعبير عنه، وإنما هي تليد وحسب، وبالتالي لابد من الصمت حيالها، فإننا نجد أنفسنا نقدم لنا كتاباً كاملاً عن الفلسفة، أي عن هذه القضايا التي لابد من الصمت حيالها.

هذا لابد من القول، إنه وعلى الرغم من النقد الذي توجهه للرسالة، إلا أننا سوف نجد أن هناك تيارات فلسفية منطقية قد تأثرت بما جاء في الرسالة، وثبتت الكثير من أفكارها - لا بل إن بعضهم قد جعل منها اقتبل الأساسي لأفكاره - وهذا يمكن أن نشير إلى الرضعية المنطقية - الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن قضايها فتجنشتاين ليست مجرد لغو أو كلام لا يمكن قوله كلياً، هذا من جهة. أما من جهة أخرى، فإن بقية فتجنشتاين بأن قضايها بلا معنى إما يقع بنوع من الدور، ويمثل هذا الدور في أننا حينما نحكم على الرضعية بأنها خالية من المعنى فإن المعيار الذي نحكم به على هذه الرسالة هو قضايها الرسالة نفسها. وعلى ذلك فالمعيار أيضاً خال من المعنى وبالتالي لا يصلح لأن يكون معياراً نستخدمه في الحكم على القضايا. ونتيجة لهذه الانتقادات والانتقادات أخرى بدأت مشكلة «المعنى» تأخذ أبعاداً جديدة.

استطاعت النظريات التي تناولت «المعنى» بصعوبات كبيرة، ومن أهم هذه الصعوبات كل عدم الوصول إلى معنى ثابت ومحدد للكلمات أو الجمل. إذ لاحظ فتجنشتاين قبل غيره هذا المازق. لذلك فقد غير وبشكل كلي منهجه التحليلي في البحث عن المعنى. وذلك عندما بين أن المعنى ليس هو الثابت، وإنما هو التغير والتبدل، وأن هذا التغير يكون بحسب طريقة استخدام الألفاظ المراد تحديده معناها. على هذا النحو يبدو أن البحث عن معنى ثابت إنما هو مجرد وهم وقد أن الأوان لكي نستفيق منه. هكذا خلق فتجنشتاين وبصيرورة واحدة ثورة في «فكرة المعنى». أما الآن فتحاول أن تبين كيف توصلت نظريات المعنى الثابت إلى طريقها المسدود، وتأخذ منا لا على ذلك نظرية المعنى عند مور.

ترابط نظرية المعنى عند مور بمنهجه في التحليل. وقد لاحظنا في الباب الأول أن للتحليل عند مور خطورتين، هما التقسيم والتمييز ومعيار واحد هو التكافؤ المنطقي بين ما يراد تحليله

الفكر التاريخي

والتحليل. المقصود بالتقسيم هو تقسيم «التصور» موضوع التحليل إلى تصورات جزئية تؤلفه. وعلى ذلك فلا بد للتصور من أن يكون مركباً غير بسيط، مثال ذلك تحليل تصور «أخ» إلى تصوري «ذكر» و«أنحدر» من أصل مشترك. أما المقصود بالتموير فهو حصر كل الحالات التي تدل على هذا التصور والتوصل إلى عناصر مشتركة يجمع كل الحالات. أما التكافؤ المنطقي فهو أننا عندما نحلل تصوراً ما إلى تصورات أخرى فلا بد من وجود تكافؤ منطقي بين الطرفين وإذا تحقق هذا التكافؤ نقول: إن للتصور والتصورات الجزئية المعنى نفسه. يمكننا بتعدد - بحسب مور - المعنى الصحيح للألفاظ والعبارات، أي لا بد من وجود تكافؤ منطقي أو ترادف بين الطرفين حتى نقول: إن لهما المعنى نفسه^(١٢).

غير أن مور، وأوجه فيها بعد انتقادات عديدة للعديد المعنى على هذا النحو. ومن هذه الانتقادات: أننا لا نستطيع التوصل إلى التكافؤ المنطقي بين التصورات، ذلك أننا عندما نقوم بتقسيم التصور إلى تصورات أخرى تؤلفه فإن ذلك لا يحقق تكافؤاً منطقياً وإنما يحقق تضمناً أو لزوماً، فحين عندما نحلل تصوراً أو قضية إلى ما وألفها من تصورات أو نستقط ما يلزم عنها من قضايا، فإننا لا نقوم بعملية إيجاد متكافئات بقدر ما نقوم بعملية استخراج القضايا التضمنية في القضية المأخوذة والتضمن أو اللزوم في المطلق غير التكافؤ. على ذلك، وعلى اعتبار أنه لا يوجد تكافؤ منطقي بين التصورات فإنه لا توجد هوية في المنس بينهما، وذلك أي التصور هو بنفسه معنى الكلمة وبالتالي فإن تحليله إلى تصورات أخرى يعني الإتيان بمعان جديدة. إننا هنا نتجه بدلاً من بحث مور عن معنى ثابت ومحدد للكلمات أو التصورات لم يكن معنا موهناً^(١٣). فكيف بهذه النظرية كنموذج للنظريات التي تقول بالمعنى الثابت، لننتقل إلى ميسوسفا الذي لاحظ ما وصلت إليه هذه النظريات من طريق مسدود. ليندم مشروعه الذي طلب فيه الموازين التلقينية لنظرية المعنى.

لقد تار هتجنشتين أيضاً على نظرية المعنى في الرسالة والتي تقول: إن معنى القضية يتحدد بما يتألفها من وقائع. أما التضمنا التي لا معنى لها فهي التي لا تقابل وقائع. فالمعنى هنا ثابت ومحدد أيضاً. وهذا المعنى الثابت هو من الأخطاء الكبرى التي أشار إليها هتجنشتين في مقدمة البحوث. على هذا النحو يمكن القول: إن التطويل للمسود الذي وصلت إليه نظريات المعنى الثابت، هو الذي أوحى لهتجنشتين بنظريته الجديدة في المعنى. إن معنى اللفظ لدى فيلسوفنا المتجدد، يتحدد باستخدامه. وطالما أن للكلمة الواحدة طرقاً عديدة للاستخدام - لا يمكن حصرها - فإن للكلمة - أيضاً - معاني عديدة. وهذا هو حال العبارات، فمعنى أي عبارات يتم تحديده بالمصالح الذي تزد فيه بطريقة استخدامها والظروف التي قبلت فيها. يقول هتجنشتين: «إن المعنى هو الجو المحيط أو المصاحب للكلمة، والتي تحمله معها في كل أنواع الاستخدام... وإن السؤال عن المعنى هو سؤال عن الظروف المعينة التي أستخدم فيها هذه العبارة بالفعل»^(١٤).

تكتشف نظرية المعنى عند فنجنشتين عن طبيعة اللغة عنده، والتي هي طبيعة استنتاجية مضطربة، ولعل هذه الصفات هي صفات اللغة العادية نفسها، لا بل يمكن أن نذهب إلى حد أن نظرية المعنى في الاستخدام متأثرة بطبيعة اللغة العادية، إذ وجد فنجنشتين أن لكل لفظ من ألفاظ اللغة العادية معاني مختلفة تتبدل بحسب السياق أو الاستخدام. ولذلك نعهده يطرح شعاره المعروف: «لا تسأل عن المعنى وإنما اسأل عن الاستخدام». على اعتبار أن معرفتنا لاستخدام كلمة ما يوصلنا إلى معرفة معناها، هكذا نصل إلى أن اللغة العادية كانت - أيضا - من العوامل التي أوجعت الفيلسوفنا بنظريته الجديدة المعنى.

يضاف إلى ذلك، أن للمعنى في هذه النظرية طابعاً «معينياً» أي ينظر إليه من خلال الاستخدام. هنا لابد من الإشارة إلى أن فنجنشتين لا يعيل إلى البحث في العمليات العقلية بذاتها، أو في طبيعة التصورات، وإنما يقول، إن هذه العمليات والتصورات إنما تتضح بشكل أفضل إذا عرفنا كيف نستخدم الألفاظ الدالة عليها. وهذا هو شأن «المعنى» والسيقات المتعددة التي يرد فيها وما هي الظروف والملازمات والجو العام الذي يرافق هذا الاستخدام. يقول فنجنشتين في ذلك: «إن المصدر الرئيسي لفشلنا في الفهم هو أننا لا نطلب الرؤية الواضحة والشاملة لاستخدام ألفاظنا. فتقاعدا النظرية يقتضيها هذا السوء من الوضوح»⁽¹⁷⁾.

ولكن هل يتم تحديد معاني جميع الكلمات في اللغة بواسطة معرفة طريقة استخدامها؟ هناك بعض الكلمات لا يتحدد معناها بواسطة الاستخدام، مثل الأسماء التي يتحدد معناها بالإشارة إلى مدلولها الخارجي. وهذا ما ذهب إليه الفلاسفة الأسماء «فنجنشتين» لا ينكر هذه الوظيفة للغة وإنما يجعلها إحدى الوظائف الكثيرة للغة. تستمع إلى فنجنشتين: «بالنسبة للغة كثيرة من الحالات التي نستخدم فيها كلمة «معنى» - وليس بالنسبة لها جميعاً - يمكن تعريف هذه الكلمة كما يلي: إن معنى الكلمة هو طريقة استخدامها في اللغة، ومعنى الاسم يتم تفسيره أحياناً بالإشارة إلى حامله أو مسماه»⁽¹⁸⁾. فنجنشتين لم يتحدث عن جميع استخدامات كلمة «معنى» بل عن معظمها ومرد ذلك أنه يضع بين الاعتبار «الأسماء» ذلك أن الأسماء لا يتم تحديد معناها بناء على طريقة استخدامها في العبارات، وإنما يتم تحديد معناها بالإشارة إلى مدلولاتها، هذا وسوف نمر معنا أن التصريف الإشراقي أو تسمية الأشياء ليس بعد ذلك أهمية انوية قدر ما هو تهييد لهذه الألفاظ.

أخيراً، يرتبط المعنى «بالقصد» ذلك أن ما تقتضيه العبارة هو ما يعطيه معنى معين، ونحن كثيراً ما نخطئ في اللغة العادية بين المعنى والقصد، فنقول لشخص نريد أن نسأله عن معنى العبارة التي قالها «أنا أقصد بعبارتك» يقول فنجنشتين، «لكن ليس ما نلنيه (أو نقصده) بالعبارة هو ما يجعلها ذات معنى» (ويحصل بهذا بالطبع القول بأن الإنسان لا يستطيع أن يعي شيئاً بصلته لا معنى لها من الكلمات). وأن (المعنى) هو شيء في مجال الفهم، إلا أنه شيء خاص (أو محتمل) أيضاً، إنه شيء ما لا يدرك بالحواس ولا يمكن مطابقته إلا بالوعي»⁽¹⁹⁾. إن فنجنشتين

الفكر اللغوي

متأثر في هذه الفقرة بتصديده هوسرل، الذي حلَّ الشعور بواسطة المنهج الفينومينولوجي ووجد أنه دائماً مُسَبَّرٌ بتحدد معين، وكما أن القصد عند هوسرل يحدد اتجاه الشعور فكذلك القصد عند فغنغنشتاين يحدد المعنى وبالتالي طريقة الاستخدام.

* * * *

بعد أن تحدثنا عن نظرية المعنى الجديدة عند هيلسرتها، وكيف تتحدد فكرة المعنى عنده، فقد إن الأوان لتري كيف يطبق فغنغنشتاين ذلك.

يبدأ فغنغنشتاين بحركة يتقدم نظرية المعنى عند أوفسطين والتي تقول إن معنى الكلمة هو الشيء الذي تشير إليه، ولتوضيح نظرية المعنى عند أوفسطين يتخبر فغنغنشتاين الفقرة التالية من كتاب الاعترافات، «حينما كان يسمي (من هم أكبر مني سناً) موضوعاً ما، ويتجهون تبعاً لذلك نحوه، كنت أرى ذلك، وأدرك أن الشيء إنما يسمى بذلك الصوت الذي ينطقون به عندما كانوا يتصدون الإشارة إليه.

وقد كنت أستنتج ذلك من حركاتهم الجسدية، التي هي اللغة الطبيعية لجميع الشعوب، مثل تعبير الوجه، وحركة العينين وبقيّة أجزاء الجسم، وفكرة الصوت التي تعبر عن حالتنا الذهنية في أثناء البحث عن أي شيء، أو الحصول عليه أو رفضه أو تجنبه.

هكذا تعلمت بالتدريج عند سلمي التكامل، وهي تستخدم بطريقة مبتكرة في مواضعها الصحيحة في مختلف التحول، أي أنهم الانتهاء التي يطلقونها أو يشيرون إليها. وبعد أن درست فني على تكوين هذه الملاحظات الصوتية، أخذت أستعملها في التعبير عن رغباتي⁽¹⁹⁾.

من هذا التمر يمكن أن نحدد وظيفة اللغة عند أوفسطين بأنها شتيّة أو تقريرية، بمعنى أنها تشير إلى الأشياء. كما نلاحظ أن هذه الوظيفة تشبه وظيفة اللغة في الرسالة. فغنغنشتاين يتقدم هذا التعديد لوظيفة اللغة، ذلك أن أوفسطين عندما تحدث عن وظيفة اللغة في النص السابق لم يحظر في ياله إلا الألفاظ من قبيل «منصدة»، «كرسي»، «خيزر»، «أسماء الأشخاص»، أي إنه لم يفكر في الاستخدامات الأخرى في اللغة. وبالتالي فإن هذا التعديد لوظيفة اللغة هو تعديد قاصر يتحدد في اللغة التي تشير إلى الأشياء وحسب، أما الاستخدامات الأخرى كالأمر، والاستفهام، والتعجب، والتحذير، والتذمّر، والتهيب، ووصف الشاغل ... فلم يتناولها أوفسطين، ولذلك يأخذ فغنغنشتاين على عاتقه توضيح تلك الاستخدامات.

لتلخص نظرية المعنى في الاستخدام في أن معنى أي كلمة أو عبارة يتمثل في طريقة استخدامها في سياق معين، وأن هذا الاستخدام هو الذي يحدد معنى الكلمة أو العبارة، وبالتالي فإننا عندما نقول عن أي شخص إنه يعرف معنى كلمة ما فإننا نعني أن هذا الشخص يعرف كيف يستخدم هذه الكلمة. أما كيف نتعلم هذه الاستخدامات فإن ذلك يتحدد من خلال حياتنا الاجتماعية والاستعمال اليومي للغة العادية.

يزداد وضوح هذه النظرية إذا ما قمنا بشرح نظرية فنتجستون عن «العاب - اللغة» فما المقصود بهذه الألعاب؟ يرى فنتجستون أن اللعبة لعبة ملكها مثل باقي الألعاب لعبة التشطرنج والعاب الكرات والورق والألعاب الأولمبية، وكما أن لكل لعبة قواعد هي التي تحدد طريقة اللعب وبالتالي لا يجوز مخالفتها، وكذلك لغة قواعد ولأبد من مراعاتها، وعلى ذلك فإننا إذا ما خالفنا هذه القواعد فإن اللغة تفقد ولا يعود لها معنى وهذا ما يسميه فنتجستون بسوء استخدام اللغة.

إن «العاب - اللغة» هي صورة من صور الحياة، وما تتضمنها من أساليب كثيرة للكلام، حيث يتحدد معنى كل رمز لغوي في هذه الحياة بالاستعمال الذي تلجأ إليه، كما أن كل استعمال إنما يتحدد ضمن لعبة لغوية معينة، وما أكثر الألعاب في حياتنا، فهناك إصدار الأوامر وإعطائها، وصف مطهر شيء، ما أو ذكر مقاليته، تكوين موضوع ما حسب الوصف (الرسم)، ذكر تقرير أو حادثة، ذكر احتمالات مختلفة عن حادثة معينة، تكوين الفرض والنبوءة، تقديم نتائج الضميرة في قوائم وأشكال، تأليف قصة وقراءتها، تحليل مسرحية، إنشاء الأنشطة، حل الألغاز، تأليف نكتة وإقازعها، حل مشكلة في الحساب التطبيقي، الترجمة من لغة إلى أخرى، السؤال- الشكر، الفن، الكهنة، الصلاة...⁽¹⁾، نخلص من هذا النص إلى أن معنى أي كلمة أو عبارة إنما يتحدد بحسب اللعبة اللغوية التي ترد فيها هذه الألفاظ، وأنه لا يجوز الحديث عن معنى لهذه الألفاظ إذا لم نأخذ بعين الاعتبار اللعبة اللغوية التي وردت فيها. كما أن طريقة الاستخدام إنما تتحدد بهذه اللعبة. يضاف إلى ذلك فإن هذه الألعاب ليست متناهية بحيث تعرف مرة واحدة وإلى الأبد، بل إن هذه الألعاب تتغير وتفتن، وهناك ألعاب جديدة لتستحدث وكل ألعاب اللغة حياة كاملة حيث تولد وتتطور وتدخل في حيز النسيان. أما مرد ذلك فهو أن «العاب اللغة» وكما أضواء صورة من صور الحياة فهي في تطور وتبدل مستمرين.

أما الآن فلنعاول استخراج بعض الأمثلة من كتاب المبحث تقنية عمل الكلمات في اللغة العامية:

١ - «أ» عامل بناء، «ب» مساعد، «أ» يعني مستخدما أحجار البناء: «هناك» «قالب» و«فوانج» و«بلاطات» و«دعامات»، على «ب» أن يقول «أ» أحجار البناء بالترتيب الذي يحتاجه، وهما يستعملان لهذا الغرض لغة تتكون من الكلمات التالية: «بلاطة»، «قائمة»، «دعامة»، «أ» ينادي ويطلب الأشياء المسماة: «ب» يحضر الحجر الذي تعلم أن يحضره عند سماح هذا الفداء أو ذاك⁽²⁾. هذه أحد نماذج «العاب - اللغة» ذلك أن كل الكلمات الواردة في اللغة لا تنهم إلا في السياق الذي وردت فيه، وإن هذه الكلمات قد تأخذ معاني مختلفة خارج هذه اللعبة. لتفترض أن «ب» عاد إلى منزله ولا يشعر بإقباله في الطريق ويقول له: «بلاطة» فإنه لا يفهم ما يريد هذا الشخص من هذه الكلمة، أما في أثناء العمل مع «أ» فإنه يفهم ما نفيه هذه الكلمة. لتفترض افتراضا آخر وهو أن هناك شخصا ثالثا «ج» ينظر إلى «أ» و«ب» كيف يعملان وتفترض أن «ب» تأخر في منزله «أ» «بلاطة» في الوقت المناسب فإن «ج» قد يقول «بلاطة» ثم

يقوم فيه بمختلفة «أ» البلاطة على الرغم من أن «ج» هو الذي قال «بلاطة» أي إن فيه فهم أن «ج» يقول له إن «أ» بحاجة إلى بلاطة. نخلص مما تقدم أن لكل كلمة استخداماً معيناً وسيافاً معيناً نرد فيه. وإننا بالتالي إلى طريقة الاستخدام والمصالح نستطيع معرفة معناها. وإننا إذا فهمنا معنى القبط فإن ذلك يحدد نوع الاستجابة التي تقوم بها لدى سماعنا هذا القبط.

٢ - «أ» يطلب من «ب» أن يعد البلاطات الموجودة فيجدها «ب» ويقول لـ «أ»: «خمس بلاطات». «أ» يطلب البلاطات الخمس فأتت: «خمس بلاطات». هناك بلا شك فرق بين «خمس بلاطات» عندما قيلت بشكل تقريرى وبين «خمس بلاطات» عندما قيلت بشكل أمر. إن هذا الفرق هو ذلك الجزء من الدور الذي يلعبه نطق هذه الكلمة في لعبة - اللغة - فالأمر هي أن نلعب الصوت وكذلك النظرة أو الإيماءة اللتين تصحبان النطق والشياء الأخرى كثيرة بالإضافة إلى ذلك. ستكون كذلك مختلفة^(١٧).

على هذا النحو نجد أن الظروف والملازمات المرافقة لنطق الكلمة هي التي تساعدنا على تحديد الاستخدام الذي يريده المتكلم. الآن لنفترض أن هذه الظروف والملازمات لم تكن مختلفة على اعتبار أن التقرير والأمر قد يتألفان بشكل متقارب. فإن الفرق يبقى قائماً. وإن هذا الفرق يتحدد في طريقة الاستجابة والتطبيق عند سماعنا التقرير أو الأمر. أي إن للأمر استجابة معينة تختلف عن الاستجابة الخاصة بالتقرير.

٣ - إنك سوف تعلم هذا^(١٨) من أمثلة هذه العبارة على سبيل التوقع أم على سبيل الأمر؟ ما الذي يعطي لهذه العبارة أحد المعنيين دون الآخر؟ إن طريقة إنشاء العبارة والظروف التي قيلت فيها والمصالح الذي وردت فيه. هي التي تحدد أي المعنيين هو المقصود.

٤ - لنلاحظ الاستخدامات المختلفة لكلمة «هذا» إن كلمة «هذا» ليست اسماً إلا أنها ترتبط بالأسماء ضمن طريقها يتم شرح الأسماء.

١ - هل هذه الكتب كثيرة؟

٢ - هل هذه القدم قديمة؟

٣ - هل هذا الجسد جسدي؟

٤ - هل هذا الإحساس إحساسى؟^(١٩)

لكلمة «هذا» في العبارات السابقة استعمالات مختلفة. فهي في المثال الأول تشير إلى أشياء خارجية وهي الكتب. وفي المثال الثاني تشير إلى أحد أجزاء الجسم. أما في المثال الرابع فتشير إلى شيء داخلي هو الإحساس. هكذا نجد أن معنى كلمة «هذا» في هذه الجمل يختلف من جملة إلى أخرى. كما أنه قد يكون لكلمة «هذا» في المثال الواحد معنيين مختلفين. ففي المثال الثالث قد يسأل أحدنا هذا السؤال وهو ينتظر في الرد أو قد يعني فيهما إذا كانت الملابس ثلاثاً جسدياً أو قد يعني هل يبدو جسدي على هذا النحو؟ أو قد يريد الإشارة إلى تغيرات طرأت على جسده.

لذلك لابد لنا من التنبه إلى الطريقة التي تستخدم فيها الكلمات لأننا إذا شبهنا إلى هذه الطريقة فإننا نستطيع تحديد المعنى بدقة. فالبعض عند فتحنتشتين هو نوع من الفراسة^(٢٧). وعدم فهمنا في استخفاف المعنى يوفنا في الخلط بين الاستخدامات المختلفة للفظ الواحد.

٥ - أما بالنسبة للعبارة:

- التورية تكون حمراء.

- الثال في اثنين تكون أربعة^(٢٨).

يختلف معنى كلمة «يكون» في العبارتين السابقتين. وذلك لأن استخدامهما في العبارة الأولى مختلف عنه في العبارة الثانية. ففي العبارة الأولى يشير الاستخدام إلى فعل التكون^(٢٩). أما في العبارة الثانية فيشير إلى علاقة التساوي. ولذلك فإننا لا نستطيع أن نضع بدلا من كلمة «يكون» في العبارة الأولى علامة «الساواة». في حين نستطيع القيام بفعل هذا الاستبدال في العبارة الثانية. هنا لابد من الإشارة إلى أن الاستخدام يتحدد بقواعد النحو. ذلك أن هذه القواعد هي التي تسمح لنا باستخدام كلمة «يكون» بطريقتين مختلفتين. ولذلك نجد فتحنتشتين يؤكد أهمية معرفة قواعد النحو في عدة مواضع.

٦- لنفكر في استخدام آخر لألماب - اللغة - أرسل شخصا يشتري أشياء من السوق. أعطيه طعصاصة من التورق مكتوب عليها هذه **الملاحظات: طعص** نقاحات حمراء. يأخذ هذا الشخص الورقة إلى صاحب المتجر الذي يبيع الخبز المكتوب عليه **ملاحظة: إنتاج**. ثم يبحث عن كلمة «أحمر» في قائمة ألماب. ويوجد النموذج لهذا اللون في مقابل تلك الكلمة. ثم يتطرق بسلسلة من الأعداد الصحيحة - التي يهتمس أنه يعرفها من ظهر قلب - حتى يصل إلى العدد خمسة وهو يتناول مع كل عدد بقوله نقاحة من الفرج لها لون النموذج نفسه^(٣٠). يقدم فتحنتشتين هذا المثال للاعطة كيفية استعمال الأعداد وكيف تستخدم لعبة العد في حياتنا. ذلك أن البائع كان يأخذ حذره فلا يعد نقاحة واحدة مرتين أو يقل عن نقاحة فلا يعدها. بحيث يتساوى العدد الموجود في الورقة مع عدد النقاح الموجود في السلة. ولو وضع البائع ست نقاحات. أو أربع في السلة. لقلنا: إنه لا يعرف كيف يستخدم الأرقام أو اللعبة القوية الخاصة بالأرقام.

٧- يكتب أحد الأشخاص هذه السلسلة: ١ - ٥ - ١١ - ١٩. ويطلب من شخص آخر أن يكمل السلسلة بالنظام نفسه الذي تسهر عليه. ويفكر هذا الشخص بالسلسلة ثم يقول: أستطيع أن أكمل. ولكن ماذا حدث هنا؟ لقد قام هذا الشخص باستعمال خبراته المتعلقة بالرياضيات. إذ وضع عددا من الفروض التي تساعد على الاستمرار في السلسلة إلى أن توصل إلى الفرض الصحيح. إذ قام بتجريب الصيغة التالية: (س = ن + ٢ - ن - ١) ووجد أن العدد التالي يقل مع الفرضية^(٣١).

أما الآن وبعد أن استعرضنا بعض الألعاب اللغوية. فتحاول استعراج بعض السمات العامة لهذه الألعاب:

١- إن وظيفة اللغة هي الرسالة هي التقرير وتلك عين كل العبارات القوية إنما تشترك بهذه السمة. أما بالنسبة للألعاب - اللغوية، فليس هناك مثل هذا العنصر المشترك الذي يجعل كل الألعاب تشترك بصفة معينة تستطيع استعراؤها من ثامنا بألعاب اللغة. ثامنا الألعاب المختلفة، فإنتا إن نغتر على شيء مشترك بينهما، فإذا التفتنا من لعبتي التوري والزهرة فإنه بإمكاننا أن نغتر على عنصر مشترك بجمع بينهما، ذلك أن اللعبتين تعتمدان على «الحظ» لكن ماذا لو أدخلنا إلى هذه المباراة لعبة الشطرنج؟ سنجد أن الشطرنج لا يعتمد على الحظ. لنأخذ سمة أخرى للألعاب وهي سمة الريح والخسارة. تشكل هذه السمة العنصر المشترك للألعاب الثلاثة السابقة، لكن هناك ألعاب لا تدخل الريح أو الخسارة في حساباتها. وتلك عندما ننظر إلى طفل يلعب مع نفسه، إذ يهدف الكرة إلى الحائط ثم يعود فيمسكها. على هذا النحو، نجد أننا كلما حاولنا إيجاد عنصر مشترك بين الألعاب فإنه سرعان ما يفت منّا. هذا الأمر، أي فقدان العنصر المشترك هو ما لاحظناه بالنسبة للألعاب القوية أيضا، فقد وجدنا أن لعبة الأعداد تختلف عن اللعبة القوية الخاصة بكلمة «يكون» واللعبة القوية الخاصة بكلمة «يكون» تختلف عن تلك اللعبة الخاصة بكلمة «هذا». وهذه الأخيرة تختلف بدورها عن اللعبة القوية التي وجدناها بين عامل البناء ومساعدته.

غير أنه، وإذا لم يكن هناك أي عنصر مشترك بين هذه الألعاب، فإن هناك على الأقل ما يسميه هيجنشتين «التشابهات الأعمق» إذ نؤمن بقول «اعتقد أنني لا أكنأ أبداً تعبيراً يحدد هذه التماثلات أفضل من القول بأنها تشابهات عاتية» إلى أوجه التشابه المعقدة بين أفراد العائلة الواحدة مثل: البنية، واللحم، ولون العينين، وطريقة المشي والزواج تتداخل وتتقاطع بنفس الطريقة^{٢١}، يريد هيجنشتين أن يقول: إنه وعلى الرغم من عدم وجود عنصر مشترك بين الألعاب القوية بشكل خاص، فإن هناك صلاح عامة تجمع بين هذه الألعاب، وهذه الصلاح العامة تشبه التماثلات الموجودة بين أفراد الأسرة الواحدة. وهنا يمكن أن نشير إلى أن كل الألعاب اللغوية هي في النهاية ألعاب وهذه أحد الصالح المشتركة، كما أن كل الألعاب القوية إنما تعتمد على طريقة استخدام الألفاظ وهذا ملجأ آخر.

٢- نخطئ إذا ما اعتقدنا بأن هناك «مظهراً موحداً للكلمات»^{٢٢}، إن هذا الخطأ يشبه ما نراه في غرفة الفاصوليات حيث توجد مقايض كثيرة وكثيرة متشابهة بدرجات متفاوتة، غير أن لكل من هذه المقايض وظيفة أو وظائف معينة، فهناك مقايض خاص بالوقوف، ولهذا المقايض عدة حركات ولكل من هذه الحركات دور معين في عملية الوقوف. كما توجد مقايض أخرى خاصة بالتحويل، وثالثة خاصة باللمنعة، ورابعة خاصة بتنظيم المصام^{٢٣}. وهذه هي حال الكلمات فحين يجب ألا نعتقد بأن الكلمات هي ألعاب اللغة مظهراً واحداً وبالتالي وظيفة واحدة، وإن عدم تشابه لهذه الوظائف المختلفة كثيراً ما يوفقنا في التلازمات التي تنشأ عنها التشكلات الفلسفية.

إن الكلمات هي وظائفها المعقدة تشبه «الأدوات الموجودة في صندوق أدوات أو آلات» فهناك

مطرقة، وكمانشة، ومنشار، ومفك، ومسطرة، ووعاء للفراء، وسامير...⁽³⁷⁾. إن وظائف ألعاب اللغة تختلف كما تختلف وظائف هذه الأشياء، كما أن لكل واحدة من هذه الأشياء والألعاب وظائف عديدة تقوم بها.

2- نخلص مما سبق إلى أن حل المفارقات الفلسفية لا يتم عن طريق تعريف الكلمات، وإنما بواسطة معرفة طريقة استخدام تلك الكلمات في الألعاب اللغوية. ذلك أن الكلمة، إذا كانت معرفة أو غير معرفة فإن ذلك لا يحل مشكلاتنا الفلسفية. لأن معنى الكلمة لا يحدد بواسطة التعريف بل بواسطة معرفتنا لكيفية استخدامها في سياقات وألعاب لغوية مختلفة. وهذه هي طريقة فلتغنشتين لحل التناقضات والمفارقات الفلسفية. وهو ما سنتناوله في الفصل التالي، ذلك أن التعريفات كثيرا ما تفشل في حل المفارقات⁽³⁸⁾. على هذا النحو يدعو التعريف عند فيلسوفنا غير قادر على الإلزام بغنى الألفاظ والإحاطة بكل استعمالاتها. ولذلك فإن التعريف يشبه المعجن الذي يحاول أن يحد من حرية الكلمات ويمنعها من الفهم بمعناه كثيرة. ولذلك نجد فلتغنشتين يهاجم «التعريف» ويعد قادرا على الخروج إلى حقيقة الكلمة. هكذا يبدو أنه من العبث البحث عن تعريف، الكلمات لا يمكنها حصر استعمالاتها.

ذلك أن الكلمات تكتسب حياتها ومعناها بالاستخدام. فحين نتكلم وننطق بالكلمات، ثم بعد ذلك نشأ لدينا صورة عن حياة الكلمات⁽³⁹⁾. «إن كل كلمة تدعو بذاتها شيئا مينا. ما الذي يمنحها الحياة إنما نعيشها بالاستخدام. هل نأبى عنها الفاعل الحياة حينئذ؟ أم أن الاستخدام نفسه هو حياتها؟»⁽⁴⁰⁾. من ذلك يدعو أن الاستخدام هو الذي يفتح الحياة للكلمات. وفتغنشتين يشبه الكلمات بالسهم، فالمهم ليس له معنى وإنما هو عبارة عن خط ميت. مكتوب على ورقة لا يقوم بأي شيء. ولكن يكتسب هذا الخط معناه عندما نستخدمه للإشارة إلى مكان معين. فهو لا يشير إلى شيء إلا حين نستخدمه الكائن الحي⁽⁴¹⁾. وهذه هي حال لسان الكلمات.

قبل أن نطرح حديثا عن ألعاب اللغة، لابد من التوقف عند دور التعريف الإشاري بالنسبة لألعاب اللغة. إن التعريف الإشاري ليس حركة من حركات الألعاب اللغوية، وإنما هو بمثابة إعداد لهذه اللعبة، ذلك أن تسمية الأشياء أو الإشارات لها تشبه وضع قطع الشطرنج في مكانها الصحيح على الساحة استعدادا للعب. على هذا النحو، فإن تسمية الأشياء كاللنضيد، أو الكرسي، أو الكتاب، ليس لعبة لغوية بقدر ما هو تأهب للعبة. وكما أن لعبة الشطرنج لا يمكن أن تتم إلا إذا وضعنا القطع في مكانها الصحيح، فكذلك ألعاب اللغة لا تتم إلا إذا ضحنا بتسمية الأشياء كحركة إعدادية للعبة. يقول فلتغنشتين: «إن تسمية شيء ما يشبه وضع بطاقة على الشيء. ويمكن القول إن هذا بمثابة تأهب لاستخدام كلمة ما»⁽⁴²⁾.

في خاتمة هذا التحليل يمكن أن نقف مقارنة بين بنية اللغة في المرحلة الأولى متعلقة بالرسالة وبين بنية اللغة في المرحلة المتأخرة متمثلة بألعاب اللغة وطريقة استخدام الكلمات. ففي الرسالة

الفكر التاريخي

كانت اللغة تتألف من فضائها أما بنيتها فتتكون من الترابطات الأسماء البسيطة فيها، وهذه البنية تظهر بتغير أو تبدل هذه الترابطات. أما في البحوث فإن بنية اللغة تتغير بتغير استخدام الكلمات والقيمة اللغوية التي تزد فيها هذه الكلمات. في الرسالة كان هناك ثلاثة أنواع للضمائنها فهي إما ضمايا تقريرية أو تحصيل حاصل أو تناقض. أما في البحوث فهناك عبارات لا حصر لها، فتعدد بطرق استخدامها. يعود ذلك إلى أن فنجنشتين في الرسالة كان يقول بوظيفة واحدة للغة وهي الوظيفة التقريرية. أما في البحوث فإن وظائف اللغة لم تعد تنحصر في عدد معين. ولذلك نجد أن العبارة في الرسالة لها معنى واحد. أما في المرحلة المتأخرة فلها معان عديدة. مصدر هذا القس في المرحلة المتأخرة هو اللغة العادية. ذلك أن فنجنشتين في الرسالة لم يكن يحلل اللغة العادية أي لغة الحياة اليومية. وإنما كان يحاول إيجاد لغة مثالية منطقية. أي إنه كان يحلل هذه اللغة المنطقية فقط.

كما يمكننا القول: إن فنجنشتين لم يرفض الوظيفة التقريرية للغة أو وظيفتها في تسمية الأشياء، لكنه يضيف للغة وظائف جديدة. ننظر إلى الكلمات التالية: **أولاد النجديف**، **لاذ**، **بورداد**.⁽¹⁴⁾ لا شك في أن القول بأن لهذه الكلمات معانيات خارجية هو كلام يجرح اللغة عن طبيعتها. يقول فنجنشتين: **إن المفارقة أن نحقق** إلا حين نتخطى بطريقة جذرية عن الفكرة التي مؤداها أن اللغة تمثل ذاتها **بطريقة واحدة أو نظام** **والتأليف** الغرض،⁽¹⁵⁾

من الاختلافات الأخرى التي يمكن تتبعها في الرسالة والبحوث، هناك فكرة معيار الصدق. فمعيار الصدق للضمائنها الرسالة هو مطابقتها للواقع التي تمثيلها. أما تحصيل الحاصل فإن معياره هو الاتساق الذاتي. أما في البحوث فالوضع مختلف. ذلك أن معيار صحة استخدام ألفاظ اللغة هو طريقة استخدامها في اللغة الجارية. هذه اللغة صحيحة تماماً. عند فنجنشتين. ولذلك فإنها تصلح لأن تكون معياراً نقيس به مدى صحة استخداماتنا اللغوية. إن هذه الطريقة في القياس وجدناها عند مور الذي كان يقيس اقوال الفلاسفة باللغة العادية. فإذا وجدنا متوافقة مع هذه اللغة، فإنه بعدها صحيحة. أما إذا لم تكن كذلك، فإنها مضطربة ولا بد من إعادة النظر فيها. حتى لا يشتط الأمر. لا بد من القول إن فنجنشتين ليس لديه مقياس نموذجي نقيس بواسطته صحة ألعاب اللغة. وإنما صحتها تكمن في مقارنتها باللغة العادية. وهذا يعني أنه لا يوجد استخدام للكلمة أفضل من استخدام آخر. أو استخدام أصح من استخدام آخر⁽¹⁶⁾. ذلك أن الاستخدامات كلها صحيحة إذا ما جاءت وفق الاستخدام العادي للكلمات.

* * *

أما الآن فلنحاول أن نبين كيف يطبق فنجنشتين نظرية المعنى في الاستخدام على البنائين والحوالات النفسية والعمليات العقلية بالإضافة إلى العلاقة بين اللغة والفكر.

أولاً - الميتافيزيقا

يشكل نقد المفاهيم الميتافيزيقية أحد المهام الأساسية التي أقامها فنتجشتين على عاتق «البحوث»، حيث نجده يبين كيفية نشوء هذه المفاهيم ذات الطابع الوهمي.

توثيق مشكلات الميتافيزيقا في البحوث بسوء استخدام اللغة، وهذا أمر لاحظناه في الرسالة، إذ كانت اللغة ذات طابع تشريعي تشير إلى وقائع، وضمانيات الميتافيزيقا هي التي لا تشير إلى وقائع، وبالتالي فلا معنى لها، لأن وجود الوقائع هو الذي يمنح القضايا المعنى. فنتجشتين المتجسس رفض أيضاً الطابع الميتافيزيقي للألفاظ بحجة أن هذا ناشئ عن سوء استخدامنا للغة وعدم تنبؤنا إلى كيفية عمل هذه اللغة.

من الألفاظ الميتافيزيقية الأكثر انتشاراً، والتي تنشأ عن تحميلنا للغة ما لا تتحمله أو ما هو خارج عن طبيعتها، هناك لفظ «المادية»، الخافية عنا. أما فنتجشتين فإنه يقدم فكره عن المادية على أساس أن المادية ليست شيئاً حادفاً لا يمكن رؤيته أو الإحاطة به بنوع من التنظيم، فمثلاً إن مادية اللغة كاملة في طريقة استخدامنا لألفاظها ومعارفها ولا وجود لمادية خفية تُعدهد طبيعة اللغة. ولكن كيف تتكون هذه المادية المبهمة أنها ببساطة نتيجة لسوء استخدامنا للغة. ذلك أننا ننسب للكلمات طابعاً موارثياً راجعاً بحدوثها من السياق الطبيعي لا يستخدمها، يقول فنتجشتين في ذلك: «إن سوء فهم منطق اللغة يربطنا بأحقتنا فلنن أن هذا ما شئت غير عادي، شيئاً فريداً، يجب على القضية أن تحفظ». وهكذا فإن سوء الفهم يجعل الأمر بالنسبة لنا يبدو كما لو كانت القضية تفعل شيئاً عجيباً، (القضية شيء «عجيب» هنا يمكن أصل ومنشأ التسمي أو الإجمال هي اعتبارنا المنطوق. وهو الميل إلى اختراع وجود وسط خالص بين علامات القضية وبين الوقائع، أو هو أيضاً محاولة تلبية العلامات نفسها. والتسمي بها، لأن صورنا في التعبير تعتمداً بكل الطرق من أن ندرك عدم وجود شيء غير عادي متضمن فيها. وذلك بأن نجعلنا نسمى وراء أوهامها»¹⁷.

لذلك نجد فنتجشتين يصححنا، بالابتعاد عن الطابع الفوقي للكلمات، لأن معنى الكلمات إنما يتحدد بشكل فعلي وليس بشكل فوقي. وذلك من خلال النظر إلى استخدام هذه الكلمات. على هذا النحو يتضح لدى فنتجشتين «ضرورة التنبه إلى أننا والقوم نعد وهم أن ما هو خالص وعميق وجوهري في بحثنا، إنما يمكن في محاولة هذا البحث بلوغ المادية الفريدة للغة، أي النظام القائم بين التصورات الخاصة بالقضية، واللفظ، والبرهان، والحدس، والخبر، وغير ذلك. وإن هذا النظام هو نظام فوقي خاص بما يمكن تسميته بالتصورات الفوقية. في حين أنه، بالطبع، إذا كان هناك استخدام للكلمات التالية: «لغة»، «خبرة»، «عالم»، «صدق»، فينبغي أن يكون استخدامنا متواضعاً مثل استخدام الكلمات التالية: «منطق»، «مصباح»، «باب»¹⁸ ... على هذا النحو، نجد أن مادية اللغة هي في معرفة طريقة

استخدام ألفاظها ومعارفها. ولذلك لابد من أن تكون قواعد النحو واضحة بالتحديد، وأن معرفة هذه القواعد بشكل جيد تساعدنا على تكوين رؤية واضحة وشاملة لاستخدام الألفاظ. وبالتالي نستطيع أن نتخلص من خطر عدم فهم الفضا فهمًا جيدًا، هكذا يؤكد فونجنشتاين أن «المصدر الرئيسي للخطأ في الفهم هو أننا لا نطلب الرؤية الواضحة والشاملة لاستخدام الألفاظ، فلو استخدمنا التحوية بنفسها هذا النوع من التوضيح. إن المهمة يتم التعبير عنها بواسطة قواعد النحو»⁽¹¹⁾.

أما الآن فنرى كيف تنشأ الماهية الخفية للفظ «الفهم». إننا نقول من عبارة ما إننا نفهمها. إذا ما عرفنا كيف نستخدمها، وعلى ذلك فإن الفهم يتوقف على معرفة الاستخدام، وذلك من خلال النظر إلى السياق الذي يرد فيه لفظ «الفهم». إنني أفهمك. إنني أفهم هذه العملية الحسابية. إنني أفهم هذه القضية، ولكن ماذا يحصل عندما أقول إنني أفهم؟ قد يطلب من شخص أن يكمل الفتوى التالية: ٢ . ٦ . ١٤ . ٥٩ . ١٦٢ . يفكر هذا الشخص بالفتوى ثم يقول بعد لحظات: «إنني أفهمها وأستطيع أن أكملها». وإذا ما سألناه وكيف فهمت؟ فإنه يقول لنا إنه قام بالرجوع إلى خبراته بالمعاديات الحسابية، ما يريد أن يقول فونجنشتاين من كل ما سبق: إن الفهم ليس عملية عقلية مجردة أو ماورائية وبالتالي ليس للفهم ماهية عقلية. وإنما هو عملية مرسلة بالعمليات وبالطريقة المستخدمة للكلمات وبالأمم القوية. أي إنه لا وجود لكائن عقلي اسمه «الفهم» يمكن أن نصله عن الخبرة وطريقة استعمله. لذا يقول فونجنشتاين في ذلك: «حاول ألا تفكر في «الفهم» بوصفه عملية عقلية على الإطلاق، لأن هذا التعبير هو الذي يوافق في الحقيقة»⁽¹²⁾. على هذا النحو، نجد أن الفهم لا يعني سوى ما قلناه، ولا وجود لأي حالة مقابلة لهذا المفهوم.

هكذا يرى فونجنشتاين: إن فكرة «الماهية الخفية» هي التي تغطي الكلمات طابعها ميتافيزيقيا، هي حين أن الكلمات. وإذا ما نظرنا إلى طريقة استخدامها فإنها لا تحمل هذا الطابع. يقول فونجنشتاين، «عندما نستخدم الألفاظ كلمة مثل معرفة أو وجود أو موضوع أو أنا أو قضية ويحاولون إدراك ماهية الشيء، فإنهم يفتنون على الإنسان أن يمسك نفسه». هل نستخدم الكلمة بالفعل وإنما على هذا النحو في لعبة اللغة التي تكون بمثابة موطئها الأصلي؟ إن ما نعلمه هو إعادة الكلمات من استخدامها الميتافيزيقي إلى استخدامها اليومي»⁽¹³⁾.

ثانيا - الحالات النفسية

يفترض فونجنشتاين الألفاظ ذات الطابع النفسي. ويتوصل إلى أن معاني هذه الألفاظ لا يتحدد بدراسة العمليات البيولوجية التي تجري بداخلنا. وإنما يتحدد معناها من ملاحظة الاستخدامات القوية

المختلفة لهذه الألفاظ. يضاف إلى ذلك أن هذه الألفاظ لا تصف حالاتنا النفسية وإنما جميعها أن تكون رموزا أو وسائل تشير إلى تلك الحالات، ذلك أننا لا نستطيع أن نعبر أي

شيء من هذه الحالات سوى أننا نشعر بها، وأنها موجودة لدينا في هذه اللحظة.

وتشمل الآن كيف تشير الكلمات إلى الإحساسات؟

هنا لا يوجد أي مشكلة فعن دالما نتحدث عن [إحساساتنا ونمطها بأسماء. لكن كيف تقوم الرابطة بين الاسم والشيء المسمّى؟ أي بين الاسم والإحساس؟ وكيف يتعلم الإنسان معنى أسماء الإحساسات؟ كمعنى كلمة «آلم» مثلاً. كثيراً ما نربط الأسماء بالتعابير الطليعية عن الإحساسات ونستخدم بدلاً منها، فالطفل يؤذي نفسه ويصرخ، ثم يتكلم معه الكبار ويعلمونه صيحات الاستغاثة، ثم الجعل بعد ذلك أي إنهم يعلمون الطفل سلوكاً جديداً إزاء «آلم». هكذا فالتعبير اللغوي عن الآلم محل الصراخ، لكنه لا يصفه¹⁴⁷. على هذا النحو، فإن الألفاظ التي تشير بها إلى إحساساتنا لا تحمل محل تلك الإحساسات، ولكن ماذا لا تصف هذه الألفاظ كالألفاظ الآلم والحرز حالاتنا النفسية؟ لأنها ببساطة لا تعرف من أننا أو حيزنا سوى أننا نشعر به في هذه اللحظة وجسدياً. وبالتالي فلا جدوى من التوجه إلى حالاتنا النفسية للحصول على معرفة عن هذه الحالات، بلول فتجنشتين: «إذا كنا نستخدم كلمة «يعرف» استخداماً عادياً (وكيف ينبغي أن نستخدمها مطلقاً لذلك) فعادياً ما يعرف الآخرون متى يكون مثلاً - أجل! لكن ليس بنفس التيقن الذي أعرف به أنا نفسي ذلك! - فلا يمكن أن أقول على الإطلاق (ولا على سبيل الدعاية) إنني أعرف أنني آلم». إذ ما المقصود أن يعني هذا القول: ألا أنني آلم؟

لا يمكن القول إن الآخرين لا يعلمون شيئاً عن إحساساتي إلا على طريق سلوكي فقط، لأنه لا يمكن القول بأنني أعلم عنها شيئاً. إنها (فقط) كلمة لدي. والحق هو أنه مما يمكن له معنى أن أقول عن الآخرين: إنهم يشكون عيماً إذا كنت أنا آلم. لا أن أقول ذلك عنى أنا نفسي¹⁴⁸. ما يريد فتجنشتين قوله، إن الآخرين لا يعلمون شيئاً عن إحساساتي أو آلمي لأنني أنا نفسي لا أعلم شيئاً عنها سوى أنني أحس بها. فالإنسان لا يعرف شيئاً عن إحساسه بالآلم، سوى أنه يتألم، ولا يعرف شيئاً عن الإحساس بالخوف سوى أنه خائف، ولا يعلم شيئاً عن الإحساس بالجوع، سوى أنه جائع. كما أنني أشعر أكثر من شعري بإحساساتي. أما الآخرون فيشعرون بإحساساتي من خلال سلوكي. على هذا النحو، فإن أحداً قد يشك في كونني أنا آلم، أما أنا فلا يمكن أن أشك في أنني نحس من كل ما تقدم إلى أن معنى الألفاظ الدالة على إحساساتنا كالخوف والآلم والجوع، يتضح من خلال سلوكنا بطريقة كلامنا المرافقة لهذا السلوك. وبالتالي فإن معنى الكلمات - هذا - لا يتحدد بالنسبة إلى العمليات البيولوجية التي تجري داخلنا هي أثناء نطقنا بتلك الكلمات. ذلك أننا لا نعرف شيئاً عن هذه العمليات فهي غامضة بالنسبة لنا. وبالتالي لا يجوز الحديث عن شيء لا نعرفه وإن كان موجوداً. على هذا النحو، يمكن القول: إن فتجنشتين، وإن كان يعترف بوجود هذه العمليات البيولوجية فإنه يقول: إننا لا نعرف عنها شيئاً، وإن هذه المعرفة لا تتم إلا من خلال ملاحظة سلوك وكلام الآخرين، إن ذلك هو ما دفع هيلسوفا إلى القول: «إذا رأى أحد سلوكه كذاً حي، فله رأى نفسه»¹⁴⁹.

يتوصل فنتجستين إلى أن معنى هذه الألفاظ الدالة على الحالات النفسية إنما يتحدد بمعرفه طريقة استخدامها. ولذلك نجد يحاول مراقبة العبارات التي نعبّر بها عن حالاتنا النفسية، والانتباه الظروف والملازمات التي ترافق العبارة المنطوق بها ويؤكد أنه من دون هذه الظروف والملازمات لا يمكننا أن نتوصل إلى معنى تلك العبارات. هكذا، عندما يحاول شخص أن يصف حالته النفسية التي تعنونه، فإنه لابد من التنبه إلى سلوكه وتعبيراته والظروف للرافقة لهذه التعبيرات. على هذا النحو، نتوصل إلى أن وصف الحالات النفسية هو لعبة من ألعاب اللغة، لا يتحدد معناها إلا بالنظر إلى طريقة استخدام الألفاظ والعبارات والسلوك المرافق لها.

يمكن أن أقول: إنني خائف، ولكن هل تصف هذه العبارة حالة ذهنية معينة؟ وقد يسأل شخص آخر: «ما هذا؟» أي صرخة تعبر عن خوف أم تريد أن تعبرني بما تشعر به، أم أنها انعكاس لحالتك الذهنية؟ وهل تستطيع أن تذكر له دائماً إجابة واضحة؟ وهل يتمتع علي أن أذكر له إجابة يمكننا أن نصور هنا أشياء كثيرة شديدة التنوع. مثال ذلك:

١. لا، لا، إنني خائف.

٢. إنني خائف، ويسخني الاعتراف بهذا.

٣. مازلت خائفاً إلى حد ما، لكن ليس بالقدر الذي كنت عليه من قبل.

٤. إنني أعذب نفسي بكل أنواع الظروف.

أما الآن فهل نستطيع الإجابة عن السؤال الثاني؟ بما أنني أفكر فيه حين أقول تلك العبارة، أي عبارة إنني خائف، وذلك مع الانتباه في الوقت نفسه إلى ذاتي كما لو كنت ألاحظ نفسي بطرف عيني، لأشك في أنني لم أجعل إجابة. لأنني لا أعرف عن إحساس الظروف سوى أنني خائف. غير أن السؤال الصحيح يكون «ما هو نوع السياق الذي ترد فيه عبارة إنني خائف؟»^(١) لأن معنى هذه العبارة، إنما يتحدد بالوقف أو السياق الذي قيلت فيه.

ثالثاً - العمليات العقلية

العمليات العقلية، أخصاً، يجب أن تترجم إلى أقوال وأفعال سلوكية. ذلك أنه لا وجود لحالة عقلية باطنة مفارقة لما أقوله أو أفعله. وعلى ذلك يفرض فنتجستين ما يقوله الفلاسفة من وجود حالات عقلية

باطنة، كالذكر، والتفكير، والإرادة، والفهم، وهذه الحالات مجتمعة تشكل وجود عقل باطني يمكن خلف أفعاله وأقواله. أما فنتجستين فلا يقبل بوجود مثل هذا العقل - ويقول إن العمليات العقلية هي نفسها سلوكها وأقوالها، وعلى ذلك، فإن أي شخص يمكن أن يدرك العمليات العقلية لدى الشخص الآخر من خلال ملاحظة سلوكه وأقواله. لا ينكر فنتجستين العمليات العقلية الباطنة، ولكنه يربطها بالسلوك والكلام، وبالتالي فلا معنى لتحديثها عن عمليات عقلية باطنة غير محير

عنها في سلوكه أو لغة. وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه الفلاسفة، وبالتالي فلا معنى للبحث في طبيعة العمليات العقلية. لأن هذا البحث كثيراً ما يولغا في أوهام وأنه حسينا أن نلاحظ السلوك والأقوال والظروف الراحقة، لنستنجع إلى فتجنشتين: «مذكروا هو أن صورة العملية الداخلية يمكن أن⁽¹⁷⁾ نؤمن بفكرة مسبوقة من استخدام كلمة، «مذكروا» بل إننا نذهب إلى القول بأن هذه الصورة بتشخيصاتها، إنما تحول دون رؤيتنا لاستخدام الكلمة كما هي (مستخدمة بالفعل).

ولماذا وجود العملية العقلية؟ إن (القول) بأنه (قد نشأت في داخلي بالفعل عملية عقلية خاصة بالتفكير) لا يعني شيئاً أكثر من قولني (لقد تذكرت) «⁽¹⁸⁾.. نلاحظ هنا أن فتجنشتين لا ينكر العمليات العقلية الداخلية ولكنه يقول: إنها لا تعني أكثر من سلوكنا. لنستمع ثانية: «أنت في حقيقتك سلوكيا متخفيا؟ ألا تقول في الحقيقة إن أيا ما عدا السلوك الإنساني هو مجرد وهم؟⁽¹⁹⁾ هكذا تتضح عبارة فتجنشتين «إن العمليات الداخلية بحاجة إلى معايير خارجية»⁽²⁰⁾.

هنا تتضح مشكلة الفلاسفة ومبادئهم. إنهم يتصدون عما لا يمكن معرفته طبيعته، هكذا يتجاوز الفلاسفة حدود اللغة ويقعون في الأوهام. وعلى هذا النحو، يتم وضع حدود اللغة في البحوث. وهي حدود مشابهة لحدود اللغة في الرسالة، ففي الرسالة تتعين حدود اللغة بحيث لا نعبّر عما لا يمكن التعبير عنه. وما لا يمكن التعبير عنه هو ما يبدو أو يظهر بتفسيره. وما يبدو يشبهه هو شيئاً لا ينفك عنها وكل الأنماط ذات الطابع اللغوي. أما في «البحوث» فيطلب فتجنشتين ألا تفكر في أمور لا يمكن أن نعبرها شيئاً كاملاً، وما لا نعبره رعباً كاملاً فهو العمليات العقلية والحالات النفسية. ولذلك، فلا بد للعمليات العقلية والحالات النفسية من أن يتم التعبير عنها بطرق خارجية. وإن هذه التعبيرات الخارجية هي المعايير التي نقبس بواسطتها تلك العمليات. هكذا يبين فتجنشتين للذهاب طريق الخروج من مصيدة الذهاب.

رابعا - اللغة والفكر

لو نظرنا في المقاربات السابقة لوجدنا أن فتجنشتين يحدد العلاقة بين اللغة والفكر، بحيث تكون اللغة أساساً للعمليات الفكرية. وإن الإنسان حين يفكر في أقواله، فهو لا يفعل أكثر من أن يعبر ما يتوكله.

وعلى ذلك، فاللغة لا تتوزل عن الفكر. ذلك أن العمليات العقلية، إنما تتم في إطار لغوي. معنى هنا أن فتجنشتين لا يميز بين اللغة والفكر وبالتالي لا توجد عمليات عقلية مفارقة - لتسمى التفكير - مفارقة للغة. يقول فتجنشتين: «حين أفكر في اللغة، لا تدور في ذهني «معان» بالإضافة إلى التعبيرات المنطقية؛ فاللغة هي نفسها أداة التفكير»⁽²¹⁾. يصل هنا فتجنشتين إلى نتيجة قد

لا يقبل بها بعضهم، وهي أنه لا وجود للفكرة من دون اللغة، وقد يترضّض هؤلاء بأنه يمكن أن تكون لدينا فكرة قبل أن نجد لها التعبير المناسب، لا بل إن الصعوبة التي نواجهها عندما نريد ترجمة أفكارنا إلى القاط، هي صعوبة مألوفة. أما فتنجنشتين فإنه يقول: ولكن هذا الذي كانت تكاف منه الفكرة حين كانت موجودة قبل التعبير⁽¹²⁾.

هكذا يواصل فتنجنشتين إلى أن الفكر لا يفصل عن الكلام، مهما لا يمكن الفصل بين الإنسان وظفه، وذلك على نحو ما حمل «شلميهل»⁽¹³⁾ Schlemmehl. ولذلك نجد فتنجنشتين يهاجم ولين جيمس 1882م - 1910م عندما يتحدث عن «الفكر من دون كلام» حيث يستشهد جيمس بمتكرات شطش «أصم وأبكم» كانت تعطر بيانه أفكار عن الله والعالم قبل أن يقدم على الكلام. أما فتنجنشتين فإنه يشك في كلام هذا الشخص ليقول: إن الحديث عن تفكير غير لفظي هو حديث غير مقبل⁽¹⁴⁾.

نخلص من ذلك إلى أن الإنسان - بحسب فتنجنشتين - لا يكون تصوراته العظمية وأفكاره، ثم بعد ذلك، يبحث عن القالب اللغوي الذي يناسبها، وإنما استخدمنا اللغة ونشوّنا عليها هو الإطار الذي يمكن أن يفكر من خلاله. لا بل إن أهمية اللغة عند فتنجنشتين، فرجع للمصحح سالمة الحضارة الإنسان، وأنه من دون هذه اللغة لم يكن الحضارة وجود. «ذلك أنه من طرق اللغة لا يمكن بناء الطرق وصناعة الآلات ومن دون استخدام الكلام والكتابة، لن يستطيع الناس الاتصال ببعضهم، هنا يضيف فتنجنشتين وظيفة جديدة لوظائف اللغة، وهي إقامة أسمى الحضارة هذه الوظيفة لم تكن لتتحقق لولا طبيعة اللغة الفائقة على تحصيل الاتصال بين الناس. هنا نلاحظ أن هناك وظائف تلام بناء على الوظائف الأخرى.

- البحوث، القسم الأول، فقرة ٦٥، ص ٨٧.
- 30- البحوث، القسم الأول، فقرة ٦٦، ص ٨٧.
- 31- البحوث، القسم الأول، فقرة ٦٧، ص ٨٧.
- 32- البحوث، القسم الأول، فقرة ٦٨، ص ٨٧.
- 33- البحوث، القسم الأول، فقرة ٦٩، ص ٨٧.
- 34- البحوث، القسم الثاني، ص ٩١.
- 35- البحوث، القسم الأول، فقرة ١٣٦، ص ٩١.
- 36- البحوث، القسم الأول، فقرة ١٤١، ص ٩١ و ٩٢.
- 37- البحوث، القسم الأول، فقرة ١٤٢، ص ٩١.
- 38- البحوث، القسم الأول، فقرة ١٤٣، ص ٩١.
- 39- البحوث، القسم الأول، فقرة ٢٠٤، ص ١٠٩.
- 40- مسعود زبداني في طبعة الفقه، ص ١١٠.
- 41- البحوث، القسم الأول، فقرة ٩٢، ٩٣، ٩٤، ص ١٠٩.
- 42- البحوث، القسم الأول، فقرة ١٤٧، ص ١٠٩.
- 43- البحوث، القسم الأول، فقرة ١٤٨، ص ١٠٩.
- 44- البحوث، القسم الأول، فقرة ١٤٩، ص ١٠٩.
- 45- البحوث، القسم الثاني، ص ١٠٩.
- 46- البحوث، القسم الأول، فقرة ٢٠٤، ص ١٠٩.
- 47- البحوث، القسم الأول، فقرة ١٤٩، ص ١٠٩.
- 48- البحوث، القسم الأول، فقرة ٢٠٤، ص ١٠٩.
- 49- البحوث، القسم الثاني، ص ١٠٩.
- 50- ما بين الخوض من صفا.
- 51- البحوث، القسم الأول، فقرة ٢٠٤، ٢٠٥، ص ١٠٩.
- 52- L. Wotpenstein, Philosophical Investigations, Section, 307 - 308.
- 53- Ibid, section 308.
- 54- البحوث، القسم الأول، فقرة ٢٢٩، ص ١٤٥.
- 55- البحوث، القسم الأول، فقرة ٢٢٥، ص ١٤٦.
- 56- هذا يظهر فيتمشك إلى حكاية جابر شميل المصيبة: ١٤٥١م لكتاب الروايات الفقهية، دة الكبير جابر شميل، ص ٢٢٥، ١٤٥١م الذي هرب مع هائلته من قطاع الطرق الفقهية، وحاشي في فقرة الأمانة الروحية والتاريخية بين القول الرواياتية ويزور الواقعية. فبسر هذه الحكاية الحرفية من قدر رجل مسكين لعمده الشيطاني على روح طوله. فبسر هذه الحكاية مدحة الوجدان الرواياتية، إزاء الفقرة وجودة الأصل الفاسدة في نواتج الفهم الأدبية ومخصوصا لورة ١٤٥٠م التي سبقت تحت صريقات القلم الإقطاعية والبيكرية المستفيدة. أما متعمد التفحص في هذا المثال فهو طائفة أمة لا يمكنها عزل القلم عن صاحبه، فتدركه لا يمكن التفرقة بين الفقه والفكر. راجع البحوث، القسم الأول، هامش المراجع ص ١٤٧.
- 57- البحوث، القسم الأول، فقرة ٢١٢، ص ١٤٨.

الأسطورة الإفريقية والمسرح

د. يونس نوويدي*

١ - طبيعة الأسطورة الإفريقية

هناك ما يتحدث عن «التيولوجيا الإفريقية» فإذنا نعتمد ذلك المعنى الواسع من الحكايات المتعلقة بالآلهة والأبطال الذين كان الشعب الإفريقي يقيم لهم الطقوس والتبجيلات. وبذلك تكون للتيولوجيا الإفريقية علاقة بالدين. حيث إن هذه الأساطير إما تبرز الشماخر والطقوس، وأما لتفصح عن دلائلها وتطورها. فبما أن هذا لا يعني أن التيولوجيا الإفريقية تنتمي إلى عالم الدين وعدم وإنما تنتمي إلى عالم الإنسان الإفريقي بمرمته.

فلم يكن في اليونان تمييز بين الأدب والدين، ولا بين الحكى التخيل والحقيقة، ولا بين ما هو أسطوري خارق وما هو إلهي حقيقة. وإنما كانت كل هذه العوالم تتداخل بعيدا عن كل طبيعة وتمايز، لتتقل إليها نظام وتوازن مجتمع الآلهة وطريقة سيره وما يعرفه من مناقشات ومبررات، ومصادقات وزواج، وميلاد وعلاقات أممية. ويساق إلى السلطة، والتصرفات وفرائم. لقد كان الإفريق يسمون من خلال هذه الأساطير إلى رسم الملامح المميزة لعالمهم الديني وإلى فكس مفهوميهم للمقدس وإلى تجسيد العالم الآخر، وإلى رسم الحدود الجغرافية، العالم ما فوق الطبيعة^(١).

(١) إسماعيل الخطيب الديلمي، كلية الآداب، سلكاوى - المغرب

الفكر التاريخي

لقد كان الإغريق يميزون بطبيعة مركبة، ويملكون خصائص متناقضة. فهم وإن كانوا ضائعين وشعراء، يتفوقون الجمال بكل أشكاله، ويتمتعون بحيال خلاق، إلا أن هذا لم يمنهم من الانسحاق بالواقع كباقي الشعوب التي تقوم حضارتها على الزراعة والتجارة. ولا شك أن هذه التناقضات في طبيعة تكوينهم تقصر على تنوع أساطيرهم، وتقرر هذه الصورة الموسومة في أدبهم للألوهة. حيث تبدو هذه الألوهة، في أساطيرهم، مرتبطة بالإنسان تحركها أحاسيس إنسانية لها إلهائها وأبنائها، وتاريخ ومكان ميلادها^(١).

ويبدو أنه من العوامل التي أثرت في شكل وصياغة الميثولوجيا الإغريقية أن اليونان كانوا يعتقدون أنهم يسكنون مركز العالم، وكانوا يسمون معبد «ألفا» «سرة الأرض». وحسب مفهومهم فقد كانت الأرض مسطحة، محاطة بالماء، كما أن السماء كانت مرفوعة على أعمدة. وهي معتقدات لم تكن خاصة بهم وحدهم. وكانوا يعتقدون أن الإله الشمس يقطع السماء من الشرق إلى الغرب على عربة، ويحرق إلى نقطة انطلاقه في مركب. أما العالم السفلي فقد كانت تقطنه بعض الألوهة، ولم يكن فقط عالم الموتى^(٢).

ومن العوامل التي أثرت أيضا في شكل وصياغة الميثولوجيا الإغريقية أن بلاد اليونان كانت مكان البدايات على عدة مستويات كالحياة الاجتماعية، والتؤسسات السياسية، وأشكال التفكير... إضافة إلى ذلك الملاحم بين أشكال التكوين الاجتماعي والسياسي وبين الدين، مما جعل الفائر والتأثير متبادلا بينهما. ويمكن كل ذلكا يُلحظ في شكل ومضمون الأساطير.

وترى (إديث هاميلتون) Edith Hamilton أن أغلب الدين يتحدون عن الأسطورة الإغريقية أو يدرسونها، يعتقدون في ذلك بالخصوص على الشاعر اللاتيني (أوفيد) Ovide (١٢ ق. م. - ١٨ بعد الميلاد) الذي حكى كل الأساطير بأكثر قدر ممكن من الدقة. بل إن أغلب الأساطير الإغريقية التي أصبحت مشهورة ومندولة في الأدب والفن، إنما أخذت عن هذا الشاعر، على الرغم من أنه لم يكن يرى في هذه الأساطير إلا هراء وأكاذيب، حيث يقول: «أنتقل عن الشعراء القدماء أكاذيب فظيعة، لم ترها قط حيون البشر لا قديما ولا حديثا»^(٣).

وعلى رأس قائمة الذين كتبوا وسجلوا الأساطير اليونانية نجد (هوميروس) Homère (حوالي ٨٥٠ ق. م.) من خلال ملحمتي «الإلياذة» و«الأوديسا» اللتين تشكلان أقدم التصومس الإغريقية المكتوبة في هذا المجال. ثم نجد بعد ذلك (هيزيود) Hesiod (أواسط القرن ٨ ق. م.) الشاعر الضالاح المظهور، الذي عاش حياة مليئة بالتعب والغموض، فحاول من خلال قصيدته (الأعمال والأهمل) Les Travaux et les Jours أن يعلم البشر كيف يعيشون سعداء في عالم قاس وعنيف. كما تعبد إلى هذا الشاعر قصيدة أخرى هي (النساب الألوهة) La theogonie. وإن كان الجزء الأكبر من هذه القصيدة قد تم إنتاجه بعد هيزيود بقرن من الزمن، التي تحدث فيها بإسهاب عن الألوهة. وقد تساقط من خلالها عن أصل كل الأشياء كالعالم، والسماء، والأهله، والبشر... كما

إننا نجد شاعرا آخر تضاهي أهمية أعماله أهمية أعمال هوميروس، إنه الشاعر الغثائي الأرسقراطي (بندار) Pindar (518 - 442 ق. م) الذي كان يكتب أشعارا على شرف الفائزين في الألعاب القمامة بمناسبة الأعياد الوطنية الإغريقية، وغالبا ما كانت تستلهم أشعاره أساطير من التراث الإغريقي.

إن المنهج الميتولوجيا الإغريقية يلاحظ أنها تقوم أساسا على ثلاثة محاور كبرى هي: الآلهة، والأبطال، والكون. على أن كل محور يضم مجموعة من العناصر المتداخلة أحيانا، والمتمايزة أحيانا أخرى.

أ- الآلهة

نجد في الميتولوجيا الإغريقية تعارضا بين زمني ههنا، زمن الآلهة الأسطوري وزمن البشر المعيش. وإذا كان زمن البشر هو زمن الاضطراب والمرض، فإن هذا الاضطراب وهذه المرضي يجدان سببهما وتفسيرهما في نظام زمن الآلهة. هذه الآلهة التي تفعل ما تريد بزمن البشر.

وعندما نتحدث عن آلهة الإغريق، فإننا نميز بين عدة أنواع من قوى ما فوق الطبيعة بفعاليتها الخاصة، وبطريقة عملها، وبمحدودها. حيث تقوم العلاقة بين هذه القوى على التوافقية، والتوازن، والتعاضد، وكذا التكامل. ولكل قوة من هذه القوى صورتها الخاصة المرسومة لها، واسمها، وتاريخ و مكان ميلادها، وعلامتها، وكذا أنواع القرابين التي تقبلها. كما أن هذه القوى تترجم مجموعة من الظواهر الكونية، والاجتماعية، والإنسانية المتداخلة⁽¹⁾.

ولعل ما يميز آلهة الإغريق من آلهة الحضارات الأخرى، هو أنه عوض أن تتوقع آلهة الإغريق عن العالم وعن الإنسانية، نجدها تشارك الطبيعة الإنسانية ضعفها، ورغباتها، وغواياتها. حتى أن الإغريق لم يكن يحس أنه غريب عن عالم «الأولمب»، فقد كان يعلم بالتضيق ما يفعله سكان «الأولمب»، وما ياكلونه، وما يشربونه، وكيف يقضون أياهم. وهذا لا يعني أن الإغريق لم يكن يخلو آلهته. فقد كانت قوية وخطيرة أثناء غضبها، إلا أنه يشبه من المحيطة والحدوث كان يستطيع أن يعيش معها في سلم وولام. أما على الأرض، فقد كانت الآلهة تظهر في صورة شتيات مواصفات يسكن الغابات، والأنهار، والبحار، وبعض في تناسق وتكامل مع جمال الطبيعة وجمال الحياة⁽²⁾.

إن الآلهة الإغريقية في علاقاتها مع بعضها، وفي علاقاتها مع الإنسان، تمكن ذلك الصراع الأبدى بين الخير والشر، بين الحياة والموت، بين الظلمات والنور، بين السعادة والشقاء، والخير بين مختلف الأجيال. ولعل هذا الصراع يبرز بشكل واضح في «إلياذة» هوميروس. وبالتحديد أثناء حصار «طروادة» حيث تخطت الآلهة بالأبطال وبالبشر العاديين، ليجسدا جميعا هذه الدراما للعصية، وليصبحوا جميعهم على قدم المساواة، تحركهم نفس التزوات والرهيات.

ويشكلون ويتألفون بطريقة متشابهة، ويعانون من حرارة الهزيمة ويصرحون بآفة الانتصار. وحتى إذا ما وجد فرق بينهم فإنه يكون على مستوى الدرجة لا على مستوى النوع^{٢١}.

وتحذر الإشارة إلى أن همدانا من الهياكلين والدراسين - وعلى رأسهم المؤرخ اليوناني هيرودوت (٤٧٠ - ٤١١ ق. م) - يؤكدون أن هوميروس وهيزيود هما اللذان خلقا للإغريق أجيال الآلهة وأعطاهما السماء. وهذا اختصاصهما ووظائفهما، وعرفنا بأشكالهما^{٢٢}. وإذا كان أهم ما يميز أعمال هيزيود في هذا المجال رأيه القائم على أساس أن «الآلهة والبشر لهم نفس الأصل» فإن أهم ما يميز أعمال هوميروس في هذا المجال هو أنه نسب إلى الآلهة كل ما هو بشري وخمسين ضد البشر. من سرقة ومراعاة، وحياة، وفقر... إلا أن هذا لم يمنعه من جعل بعض الآلهة حارسة على القيم الأخلاقية السائدة في عصره. هذا لا يعني أن رأي هوميروس في الآلهة كان هو الرأي الوحيد السائد في الفكر والثقافة الإغريقين. بل كانت هناك آراء أخرى - وإن كانت متأخرة ومنها - تعكس نظرة مغالطة للآلهة. ولعل من أهم هذه الآراء رأي أفلاطون الذي كان يرى أن «الآلهة لا تتسبب في كل شيء» وإنما تتسبب في الخير فقط^{٢٣}.

ومن أهم القضايا التي يمكن أن تلخصها ونحن بصدد حديثنا عن آلهة الإغريق هو ما يعرف بتضيق «العدالة الإلهية» أو «البشر الإنساني» وهي من القضايا التي كانت تشغل الفكر الإغريقي منذ عهد هوميروس. ومن مميزات هذه القضية، تلك الطبيعة التفاضلية التي طبعت الديانة الإغريقية. فالوجود الإنساني طبقه الزرادشتي عليه التميز. وهذا ما جعل هوميروس يشبه الإنسان بالأوراق «التي تدورها الريح أربابا» والتشبيه صمد استعاره الشاعر اللوسيني الإغريقي Mimneris de colophon (ميمنوري الكولونيوتي) (حوالي القرن السابع ق. م) في سرده الطويل لمختلف الآلام من فقر، ومرض، وحزن، وشيخوخة... إذ يقول: «ليس هناك إنسان لم يرسل عليه زئير ألف ألم». وبالتسوية إلى معاصره Semonides (سيمونيد)، فإننا نعلم البشر نعيش كقطيع لا نعلم أي طريق سيستلكه الإله ليوصل كل واحد منا إلى قدره^{٢٤}. ولعل هذا ما دفع بعض الشعراء مثل نندار وسوفوكليس إلى القول بأنه من الأفضل للإنسان ألا يولد أصلا. وإذا ما حدث وجاء إلى هذا العالم، فمن الأفضل أن يموت على وجه السرعة.

غير أن هذا لا يعني أنه يمكن اعتبار الموت حلا نهائيا، ما دام الموت لا يعني قضاء ورزوا لا نهائيين. وإنما هو - بالتسوية إلى معاصري هوميروس - مرحلة تلي الحياة، يشوبها الغل والهوان في ظلمات العالم السفلي الممتلئ بأشباح شاحبة، محرومة من القوة والذاكرة. هذا بالإضافة إلى أن فعل الخير أثناء الحياة لا يقاومه الجزاء بعد الموت. كما أن فعل الشر أثناء الحياة لا يقاومه العقاب بعد الموت. وبما أن الإغريق لم يكن يعتقد أن الإله هو الذي خلقه فإنه نتيجة لذلك، لم يكن يأمل أن يخلق دعواته نوعا من «الجميعية» بينه وبين الإله. ولعل هذا ما جعل الخطيب اليوناني (إيزوكراتس) Isocres (٣٦٨ - ٣٢٦ ق. م) يقول: «من الآلهة من يتسبب

في الظهور، وهم الذين نطلق عليهم آلهة الأولياد، ومنهم من تخصص في الشقاء والانتقام، ويتقمص المدن، وكلها الخواص للعابد والمذابح للروح الأول من الآلهة، أما النوع الثاني فلا تخصص له لا تكريمها، ولا صلاة، ولا قربان، وإنما يمدحهم عنا بواسطة الطفوس⁽¹⁷⁾.

بالإضافة إلى ذلك فقد كان الإغريقي يعتقد أن حياته مسطرة من قبل القدر وخاصة له، فهوته فمر يوم ولادته، والمسافة الفاصلة بين ميلاده وموته هي ما كان يرمز إليه بالخيط الرفيع الذي تنسجه الآلهة. ومع كل هذا فإن الإغريقي كان يعتقد أنه ما دام لم يتجاوز الحدود المرسومة له من طرف الآلهة، فإنه لن يتعرض للمضيق.

وقد كان واضحا أن الإغريق، منذ عهد هوميروس وإلى عهد كبار شعراء التراجميديا، كانوا يعلمون ما يتخصصهم، ويميزون عما يريدهون أن يحصلوه عند الآلهة، فزيوس، مثلا، قبل أن يصير كبير الآلهة، كان في مرحلة من المراحل إله المطر، وكان أعظم مكانة من إله الشمس، لأن بلاد اليونان - ذات الطبيعة الصحيرية - كانت في حاجة إلى المطر أكثر من حاجتها إلى الشمس، لذلك صار إله المطر الذي يحيي الأرض هو كبير الآلهة فيما بعد - وعلى ذكر زيوس، فإنه بعد أن انتصر على تيفون (Typhon) دام - من طريق التوجة - بتقسيم أجزاء الكون الثلاثة بينه وبين باقي الآلهة. وهكذا فقد صار البصر تحت إمرة (پوزيدون) Poseidon، والعالم السفلي تحت حكم (هاديس) Hades، والسماء تحت حكم زيوس، أما الأرض وحيل «الأولياء» فقد كانتا تحت إمرتهم هم الثلاثة - وعلى الرغم من أن زيوس لم يكن هو شاتل الكون، ولا العبادة، ولا الإنسان، فإنه مع ذلك كان - ومن دون منازع - كبير الآلهة، وسيد الكون⁽¹⁸⁾.

ب - الأبطال

إذا كانت للهولوجيا الإغريقية قد عرفت مجموعة من أجيال الآلهة، فإنها قد عرفت أيضا خمسة أجناس بشرية. هذه الأجناس هي: الجنس الذهبي، والجنس الفضي، والجنس النحاسي، والجنس الحديدي، والجنس البشري. وكلها تلاطف، فوحده جنس الأبطال لا يقابله أي معادل مدني.

وقبل أن نلقب أحد جنس الأبطال، لا بد أن نشير إلى أهم خصائص باقي الأجناس، فالإنسانية أثناء عهدها الذهبي كانت تعيش تحت حكم الإله (كرونوس) Cronos حيث كان المجتمع الإنساني مجتمعا ذكوريا يعيش إلى جانب المجتمع الإلهي، فكان البشر يعيشون كالألهة، فكلهم خال من كل الهوم وفي ما من من الأحرار والشقاء⁽¹⁹⁾.

ولم يكونوا يشتغلون، فالأرض كانت تمنعهم كل ما هم في حاجة إليه، وكانوا يتشربون حياتهم في رقص وحفلات وأغراج من كل الأنواع. ولم يكونوا يعرفون لا أمراضا ولا شيخوخة. وعندما كانوا يموتون، فكانوا كلهم يتشاهم الناس. لكن العهد الذهبي ماثب أن عرف النهاية مع سقوط الإله كرونوس. وهكذا تم دفن الجنس الذهبي - وحلت الآلهة جنسا أقل نبلا، إنه

جنس الهند القضي، وبسبب كثرة ذنوبه ورفضه تقديم القرابين إلى الآلهة، فقد قرر زيوس القضاء عليه. ثم ظهر الجنس الثالث الذي هو الجنس النحاسي: محاربون يعيشون من أجل الحرب ويموتون في الحرب. وقد تناقشوا فيما بينهم إلى أن هلكوا عن آخرهم، حيث ظهر من بعدهم جنس الأبطال. وهم يلتقون مع الجنس السابق في اهتمامهم بالحروب. وقد أصبحوا خائفين في صفحات التاريخ بسبب حروب «طيبة» و «ظروادة». وعندما يموت البطل يبعثه زيوس محارباً عادلاً، ويحمله إلى جزيرة «السعداء»، حيث يعيش حياة شبيهة بحياة الآلهة. وحيث يحكم الآله كروتوس على الأبطال في هذه الجزيرة. أما الجنس الأخير: جنس الحديد، فقد كان قدوة أن يعيش حياة مؤلمة، وأن يعرف الأمراض، والشحطوخة، والموت. وقد عاش هذا الجنس من داخل واختلاط مفهومي الخير والبشر. ولعل هذا ما جعل هزيود يتعسر على أنه وجد في العصر الحديدي، ذلك أن البشر في هذا العصر سيظلون يعانون نهارة من اللذات والشقاء، ويعانون ليلاً من المخاوف التي ترسلها عليهم الآلهة.

وهكذا، فالذهب والفضة يمثلان عهدَي القوة والخصب، والنحاس وزمن الأبطال يمثلان حياة الرشد التي لا تعرف الشباب والشحطوخة، أما الحديد، فهو وجود يقبضه قهراً، في إطار زمن بال وعقيل. وهكذا نلاحظ أن **تاريخ هذه العصور** للمدينة يسير من الأعلى إلى الأسفل: من النعم إلى الأقل أهمية، من النظام إلى الفوضى. وإذا كان جنس الأبطال لا يعادله معن من المعادن، فيمكن القول بأنه **جسم له إشارات الزمنية**، **أو إشارة أخرى** من أجل وضع حد - ولو لفترة زمنية مؤقتة - لا تلاق الإنسانية معو الهوانية، وتجدي الإشارة إلى أن الشعر اللطيف على الخصوص، قد ساهم في بلورة مفهوم البطل، حيث إنه يمثل هذا الشعر ثم تعقيد البطل المدين. وتم ربط تاريخه - في مرحلة أولى - بمنطقة معينة، ليصبح بعد ذلك بطلاً وطنياً، وليصبح حامياً الأرض والمدن بعد موته. بعد أن كان مؤسس هذه المدن في حياته، وموضوع تشييد الأبطال المدين يتركز في عدد من الأساطير. ولعل وظيفة التشييد هذه هي التي أدت إلى تأليه عدد من الشخصيات بعد موتها⁽¹⁾.

وإذا كانت الميثولوجيا الإغريقية تزرع بالعميد من أسماء الأبطال: كايوبوبه وأثيل، وهراكل، وأحلكس، وأوليس، وأحاسنون، وأوريسيت... فإن عدداً آخر من أبطال هذه الميثولوجيا لا أسماء لهم، وذلك إما لأن أسماءهم طواها النسيان، وإما لأن الناس يحسمون من ذكرها لأسباب دينية. وإما لأنهم أصلاً لم يحملوا اسماً في يوم من الأيام كبطل وبطلنة مرموقة مرابطون (Marathon).

ولقد لاحظ (ميرسيا إيلاد) Minos Elad أن هناك نقط تشابه في حياة أغلب أبطال الميثولوجيا الإغريقية. وهكذا فمبدأهم وفضولتهم غير عاديين. وأخيراً ينسب إلى الآلهة. وبعد ميلادهم يتم التخلي عنهم كما حدث لأوديب، وپرسى (Perseus) وريزوس (Rhéus) وترسمهم حيوانات - فهاريس (Pars) أرضته الدبية - وإيجيبتوس (Egyptien) أرضته

لثامن، وهيبوليتوس (Hippolitus) أرسبته فارس. ويتصورون شبابهم في تنقل بين البلدان البعيدة، ويقومون بمغامرات لا حصر لها. خصوصا على مستوى الحرب والرياضة. ويشبه أبطال الميثولوجيا اليونانية إلى حد بعيد الأبطال المعدين في الحضارات القديمة، حيث يخترعون، و «يرأسون» و «يكشفون» عن مجموعة من المؤسسات الإنسانية، كقوانين المدينة، وشروط الحياة الحضرية، والكتابة، والغناء، وصناعة المعادن...

كما أنهم أول من يمارس مجموعة من الفنون، والموت من بين النقط المهمة التي توجد بين أبطال الميثولوجيا الإغريقية. فأغلبهم يموت في الحرب بطريقة عنيفة أو في مبارزة ثالثة. أو عن طريق الخيانة. وهكذا فإن (أرفيوس) Orphée و(نيلئوس) Pentée قد مازقا في الحرب أربا أربا، ومزقت الكلاب (أكتايون) Actée ومزقت الخيول بحواضرها (ديوميد) Diomède و(هيبوليت) Hippolyte، وأحرق زيوس بشبهة النهرانية (سلمونوس) Salmoneus و(تيكايون) Tykoon، ولدت الأفعى كلا من (أوريسست) Oreste و(موبسوس) Mopsos.

وعلى الرغم من هذا فإن موت هؤلاء الأبطال هو الذي يميزهم. ويؤكد ما يتمتعون به من مظاهر خارقة. وإذا كان الأبطال لا يستطيعون الخروج كالأية، فإنهم على خلاف البشر العاديين، يظلون يمشون ويترشون حتى بعد موتهم. حيثهم صمعة مفرقة دينية وسحرية. وبذلك يمكن القول بأن الأبطال يموتهم يقتربون من وضعية الأية¹¹.

وإذا كان الإنسان العادي يحتل دائما سجين الحدود والحدود، فإن البطل في الميثولوجيا الإغريقية يسمى دائما إلى تجاوز هذه الحدود والحدود. بل إلى تجاوز نفسه لمواجهة الآلام والموت. ولعل ما يميزه داخل قدره كإنسان. هي الأعمال التي يتبع في إنجازها. هذه الأعمال التي تختزل الفضائل والمخاطر، والفعل الإنساني. هذا الفعل الذي يخلق ويمسح، ويؤسس. فيصبح بذلك نموذجا ينبغي اتباعه. إنه الفعل الذي يتضمن في أحلك الظروف الانتصار في المعركة، وإعادة النظام والتوازن. إنه الفعل الذي يتجاوز حدوده الخاصة، ويتجاوز الشروط البشرية، ليتحقق بالقدرة الإلهية. كما يتصل القديس بسمعه¹². وإذا كانت التراجميدا الإغريقية توظف كثيرا أساطير الأبطال، فلنرى تعرض بعض مظاهر الفعل الإنساني، أو حيرة الإنسان أمام الاختبارات الصعبة أو صراعه مع نتائج أعماله. إن البطل في الميثولوجيا الإغريقية لا يحقق المستحيل لأنه بطل. وإنما هو بطل لأنه يحقق المستحيل. إن ما يقوم به البطل من أعمال خارقة، ليس نتيجة هزيمة شخصية، وإنما هو علامة لنية إلهية.

ج - الدين

لا شك أن كل الشعوب قد أحست. في فترة من فترات تاريخها، بالحاجة إلى تفسير العالم. وقد أحس الإغريقون هم أيضا بهذه الحاجة. وهي إطار لتفسير العالم، جعل هوميروس أصل

الآلهة وأصل العالم العنصر السائل، الماء. وأصل القيمة الأساسية للقوى المائية الموجودة في الحضارات القديمة، وكذا في بلاد اليونان، ترجع إلى الخاصية المزدوجة للمياه العذبة، 1- سيولتها. 2- امتقارها إلى شكل. مما يسمح لها بتمثيل الحالة الأصلية للعالم، حيث كان كل شيء شارقا في كتلة منسجمة متجانسة.

وإذا كان أصل الآلهة هو الماء، فمعنى ذلك - كما يرى أرسطو - أن القوى الطبيعية سابقة على الآلهة، وأن وظيفة الآلهة هي فقط تسخير وتنظيم هذه القوى.

وينسب هيرودوت إلى أن الكون لم يكن له خالق، وأن القوى الطبيعية انفصلت - على شكل أزواج وهي حسب زمنية متلاحقة - عن الصدم ومن القيل للتحلل أطراف هذا الكون الشاسع. وهذا التصور يشبه إلى حد بعيد التصور الموجود في الأساطير الشرقية، فقد تمت منذ مدة طويلة ملاحظة ذلك التشابه الموجود بين التصور الكونية الموجودة في الأساطير الإغريقية وبين تلك التي تمسكها من بقايا Rigveda (الأقدم كتاب يجمع الأناشيد الهندية للبراهمانية في الهند)، وفيصيدة الخلق، في بابل، وكتاب الموتى، في مصر.

وليس الماء هو العنصر لهم الوحيد في الأساطير الكونية الإغريقية، فهو ميريس يؤكد سلطة وقدرته القيل (Nyx). لا إن زيوس - كبير الآلهة نفسه - على الرغم من قدرته وقوته، يشرع بالقدره الأصلية ليل التي سبقت حكمه، ويلاحظ نوعا من التكامل بين الأساطير التي تحكي عن القيل وتلك التي تحكي عن النهار. سيولتها هي تلك النوعين هناك ظلام تخرج منه الأشياء لتتروى النور. وكما أن الظلام يقتنع أعمق المياه، فإن الليل - عند الإغريق - تكتفه سحابة من الوطيرة وضباب كثيف وقاتم⁽¹⁾.

ولمعه من الأفكار التي سيطرت على ذهن الإغريق، فكرة «الطبيعة» كقوة قادرة على الخلق بشكل عفوي، ويبدو أن هذه الفكرة من مخلفات الأفكار الدينية القديمة، التي نشأت من الاحتفالات الموسمية، وعن الشعور بالتناغم والتناقض بين الإنسان والكون، ولابد من الإشارة هنا إلى أن كلمة «الطبيعة» (la nature) التي هي في النشأت الإغريقية إلى قاموس المصغر⁽²⁾.

ومما لا شك فيه أن الدين أثر بشكل واضح على مفهوم الإغريق القديم للكون. فهذا الفضاء الفسيح الذي تحتل الأرض - حسب الاعتقاد الذي كان سائدا - وسطه، مليء بعدد من الآلهة التي تتخذ شكل كواكب ونجوم، مثل الشمس (Helios) والقمر (Selene). فمفردات نفسه كان يرفض الفكرة القائلة بأن الكواكب والنجوم ليست آلهة. وتقدم الأساطير الإغريقية الأرض على أنها مسطحة الشكل، تطوق على الماء ويحدها المحيط من كل جانب، كما أن وسط الأرض يوجد في معبد حائط (سرة الأرض)، وتقدم السماء فوق الأرض والمياه كانتا أرسوسا (Ura calotte) تحتها يتقل السحاب وتزهر الرياح⁽³⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن الأساطير الكونية الإغريقية لا تشكل كلاً منسجماً، فهي تضم مجموعة من الاختلافات إن لم نقل من التناقضات لذلك فإننا لا نصادف داخل هذه الأساطير، هي أي لحظة من اللحظات فعل خلق موحد. كان الفكر الإغريقي يرفض كل تفسير شمولي، ويرجع تنوع مصادر العالم، وليس هناك أي إله له سيطرة كلية على هذا الكون. كما أن قوى ما فوق الطبيعة لا تتحكم كلها في مجالات تخصصاتها. بالإضافة إلى أنه لا يوجد هناك قرار إلهي لا يمكن التراجع عنه أو تغييره. ففوق رغبة الآلهة والقوى الطبيعية، وما فوق الطبيعة هناك قوة الأشياء التي نسمي أحياناً «القدر» *Moira*، ولم تظهر هذه النظرة إلى خلق الكون إلا مع الفلاسفة، حيث أصبحت هذه النظرة أكثر عقلانية، تتم عن تفكير عميق في أصل وجوهر الكون. وقد أدت هذه النظرة العقلانية إلى الابتعاد عن التفسير الأسطوري للكون⁽³⁰⁾.

ولعل من أهم المصطلحات الموجودة في الأساطير الكونية الإغريقية، مصطلح «السديم» *Chaos*، الذي يتم تكراره في أغلب هذه الأساطير. هذا السديم الذي كان أول الوجودات، ومنه انبثق كل شيء. وقد تم تأويل السديم منذ القدم إما كفرغ، أو فضاء لتجميع الأشياء، أو كمكان من دون جسد يمكنه، وإما كعالة اضطراب، أو كتلة تعطل وتدخل فيها كل العناصر المكونة للكون.

إن الأساطير الكونية الإغريقية، وخاصة قصيدة «النسب الآلهة» المنسوبة إلى هيزيود، تعد وثيقة أساسية وشهادة رئيسية لفهم الفكر الأسطوري الإغريقي وأبعاده في تفسير الكون. إنه فكر في الوقت نفسه أسطوري، وعالم شامري مجرد، سردي ونظامي، تقليدي وشططي.

ولعل تراجع دور القوى الدينية هو الذي جعل العقل الإغريقي يتجه إلى أن العالم فُلُثم وحده من دون آلهة. فهي لم تخلق. كما أنها لم تخلق الإنسان. فالإنسان - حسب الاعتقاد الذي كان سائداً - خلق من الأرض ومن الأشجار ومن الأحجار التي كان يرمي بها «دوكاليفون» Deucalion الذي نجا من الطوفان الذي أرسله زيوس على البشرية في عهد النحاسي، وكان سببا في إعادة تعمير الأرض. ولم يكن أحد يعتقد صراحة ما ورد في أسطورة بروميثيوس من أن الآلهة صنعت الإنسان الأول من طين. كل هذا أدى بالإغريق إلى الاعتقاد - أثناء الحديث عن الكون ونشأته - بأن الآلهة نتجعة لهذا العالم ولهمت سببا أو مبدعا هي نشأته. وهذا ما أدى أيضا بأرسطو إلى الاعتقاد بأن الكون من بعدة عهود، وأن الحاضر ليس بالضرورة آخر هذه العهود. فلا شيء يضمن أن حكم زيوس هو حكم خالد⁽³¹⁾.

د - الأسطورة الإغريقية من وجهة نظر فاني الإغريق

إن مواقف الفلاسفة والكتاب والمؤرخين الإغريق من الأسطورة تندرج عموماً في إطار التصورات الآتية:

١- الأساطير مجرد خيال يتحدث عن لاشيء بواسطة اللاشيء، وهي أحسن الحالات هي لعب مجاني، قليل القيمة، صغير الشأن. وهي أسوأ الحالات هي لعب خطير مفسد للفكر والأخلاق بسبب النتائج التي يمكن أن نستخلص منه.

٢- الأساطير لها أساس من الحقيقة، إنها تتحدث عن شيء ما من أجل شيء ما، أو بعبارة أخرى إنها توظف الحجاز لكي تقول بطريقة مطاوعة ما كان من القروض أن تقوله «حقيقة». وبذلك فهي كثيراً ما تنجح في إغفاء ما تحدث عنه، لكنه من الممكن، بل من الضروري اكتشاف هذا الشيء الذي تخفيه، إذا ما تمت مساهلتها بالشكل الصحيح. وبذلك يمكن أن تقول إن ألوهة الأساطير هم في حقيقة الأمر أبطال معدنون ومؤسسون، ألهم معاصروهم، وكذا الأجيال اللاحقة من أجل تقديم ذكراهم.

٣- الأساطير تتحدث عن حقيقة غير الحقيقة التي تظهرها في خطابها العقلاني، إنها تحكي عن «الأصل» أو عن «النهاية» كسبب دائم^(١٣٦).

ونجد الإشارة إلى أن التربية الفكرية في بلاد اليونان - التي كانت تكمل التربية البدنية القائمة على الرياضة - كانت تقوم أساساً على الموسيقى التي لها علاقة صيقة بالشعر التي يحتوي، فيما يحتوي عليه. على الأساطير. وبذلك تحدث الأسطورة كوسيلة من وسائل تربية الجيل الناشئ لغة طويلة، إلى أن ظهر في التربع الأخير من القرن السابع قبل الميلاد ما اصطلح عليه فيما بعد بالهينسة. وكان هذا النوع من الشكوك الجديد يسعى إلى أن يتطور في اتجاه معاكس للميتولوجيا، لأنه كان يزعم أنه فاسد هو الآخر على أن يلعب دوراً قصيرها تجاه الآلهة والعالم والبشر. وبذلك صارت الفلسفة تقابل بالدور الأول في التربية. كما أنها صارت توضع الميتولوجيا لنقد جذري ترتكز منطلقاته على الجانب التفسيري. وكذا الجانب التقني. إلا أن هذا لا يعني الغياب الكلي للتماعيش بين الفلسفة والميتولوجيا الإغريقية، بل على العكس من ذلك، فإن الميتولوجيا استطاعت أن تحيا، إلى حد ما، داخل إطار الفكر الفلسفي لكل من الفيلسوفين وهلاسفة العصر الكلاسيكي. إلا أن هذا التماعيش لا يعني تمازجاً بين الفلسفة والميتولوجيا بمفهومها القديم، وإنما تمازجاً بين الفلسفة والميتولوجيا بمفهومها الجديد. إذ صار هناك نوع من التمييز بين الميتولوجيا التي تقوم عليها الفلسفة والميتولوجيا التي تستلهمها التراجيديا.

ففي التراجيديا يتم إعادة تأويل الأساطير وفق المتطلبات السياسية والاختية لأنها التي بدأت تعيش في ظل الديمقراطية. أما الفلسفة فقد صارت تعيد تأويل الأساطير وفق المتطلبات الإستمولوجية والاختية لأشخاص جعلوا النطل مبدأ أعلى. وهي كلتا الحاليتين دخل تغيير على طائون ونظام الميتولوجيا. حيث تقدمت المركز الأول، وصارت هي موقف تبعية لكل من الفلسفة والتراجيديا، وما تفرضاته عليها من مبادئ خارجية^(١٣٧).

وتظهر الأسطورة عند افلاطون كخطاب شفوي تنقل بواسطته جماعة ما كل ما تعتقد به ذاكرتها عن ماضيها إلى الأجيال اللاحقة. سواء تمت بورة هذا الخطاب من طرف أحد قنصبي التواصل (كالشاعر مثلا) أم لا، ويعيب افلاطون على الأسطورة كونها خطاب لا يمكن التأكد من صحتها - أولا - ولا يمكن الاحتجاج به ثانياً¹¹. ويهيز افلاطون بين طريقة صناعة الأسطورة وطريقة إرسالها. لهذا نجد في الفن الأفلاطوني عددا لا بأس به من المعلومات المهمة حول طريقة صناعة الأسطورة. أما طريقة إرسالها فهي مكونة - حسب رايه - إما إلى المتخصصين كالرواة والممثلين والجوقة، وإما إلى غير المتخصصين الذين يلهوون عادة بالتقدم في السن وبانتمائهم إلى جنس الإناث، وغالبا ما يستمعون أوتفكك الذين يسمعون الأسطورة أو يحكونها أو يصنعونها بالكلام، وبالوسيقى، وبالرقص، وإذا ما أحدثت الأسطورة من خلال كل هذه العناصر تأثيرا عاطفيا على المستمعين، فإن ذلك ناتج - حسب افلاطون - عن أنها تخاطب على الخصوص أكثر أجزاء الروح الإنسانية انحطاطا. ونظرا لكون الأسطورة تحكي دائما عن أشياء ضاربة في أعماق التاريخ - مما يصعب معه التأكد من صحتها لأنها لم تكن شهودا عليها أثناء وقوعها كما أن الذين نقلوها إليها أنفسهم لم يكونوا شهودا عليها - فإن افلاطون يرى في ذلك سببا كافيا لكي نقيم تمييزا جليا بين التاريخ (أو الخطاب الحقيقي عن الماضي). فالأسطورة تتميز عن التاريخ بعدم قدرتها على التحديد الفعلي للإطار الزمني للحدث الذي نقله. مما يزيد من خطورة هذا التمييز ويجعل من السهل هو الذي يسمح للشخص الذي ينقل الأسطورة بأن يدخل عليها مجموعة من التلمييزات. وإقامة تمييز بين الأسطورة والتاريخ لا تعني أن افلاطون يستغني نهائيا عن الأسطورة، بل هو يستعملها ويوظفها لتوضيح مجموعة من المواقف والآراء الاجتماعية، والفكرية، والسياسية، والفكرية، ولكنه غالبا ما يستعملها بعد أن يكون قد حذف منها ما لا يقبله العقل، ولا يستسيغه الفكر - وهو إن كان لا ينكر الدور الهيداعوجي للأسطورة وضرورتها لتحقيق تربية متكاملة للأطفال - إلا أنه مع ذلك يبدي توجسا من التحفظ يسوقه على شكل سؤال: هل مشترك - بنوع من اللاشعور - الأطفال يستمعون لأي حكاية يحكيها أول قادم، فنتكفي أرواحهم بذلك أفكارا مناقضة في الغالب لتلك التي يجب أن يتشبعوا بها - حسب رأينا - عندما يكبرون؟¹².

أما الأسطورة عند أرسطو (334 - 284 ق. م) فإنها أهم جزء في التراجيديا. إنها روح التراجيديا - غير أن هذا لا يمنع أن تكون لها أيضا علاقة بأنواع أدبية أخرى كالكوميديا والدراما الساخرية والمهضة. لكن لماذا يعتبر أرسطو الأسطورة روح التراجيديا، أو غايتها الأساسية؟ إن الأسطورة بالنسبة إليه يمكن ملاحظتها بكتلن حي، وحملها الرئيسي ليس هو تصوير الإنسان، ولكن علاقته بالسعادة والشقاء. فالأسطورة - ومن خلالها التراجيديا - لا تظهر الطابع بقدر ما تظهر القدر - ويرى أرسطو أنه ليس من الضروري أن يلتزم الشاعر

الالتزام بحرفيتها بالأساطير التقليدية المتداولة، بل عليه أن يكون صانع أساطير. وإذا كانت الأساطير التقليدية قد صانعت نجاحا كبيرا عند نقلها إلى عالم التراجيديا، فلأنها كانت تعتبر كإحداث أصيلة أساسية⁽¹⁾.

ويبدو الأسطورة عند أرسطو كخطاب مقابل للخطاب الذي يصنعه الفيلسوف. أي الخطاب الذي يمكن الاحتجاج به، وهو ما يصطلح عليه «بالفوجوس» (Logos). عند الأسطورة لا يصنعها الشاعر من طريق خلق شيء ما من عدم، ولكن من طريق إعادة تناول عنصر أو عدة عناصر تنتمي إلى التراث - سواء تمت بلورتها شعريا أم لا - ليحافظ على ذكرى معينة وفق سياق معين. وهكذا فالأسطورة عند أرسطو تقليد دينامي للحدث. إنها نظام يشكل كلاً، ويتحدد لنفسها مكاناً في اللازم من على الرغم من أنها تستخدم مواضيعها من الترويح بمفهومه الواسع. وبذلك فإن هذا الفهم الأرسطي للأسطورة، يشبه ما يصطلح عليه اليوم «بالبنية». فالأسطورة عند أرسطو نظام شعولي يشكل «مجموعة». هذا النظام يظهر كشبكة علاقات، وكرسيمة مجردة. ويرى أرسطو أن الترسيمات المكونة للأسطورة هي:

١- الإنسان الطيب ينتقل من السعادة إلى الشقاء.

٢- الإنسان الشرير ينتقل من الشقاء إلى السعادة.

٣- الإنسان الشرير هذا ينتقل من السعادة إلى الشقاء.

٤- الإنسان الوسط - الذي لا هو خير من الشر ولا هو شر من الخير - ينتقل من السعادة إلى الشقاء. وهذه الترسيمات الأربع لكونية الأسطورة تصيح - حسب احتمالات التراجيدية - على الشكل الآتي:

أ - البطل يعلم ويعمل.

ب - البطل لا يعلم ويعمل.

ج - البطل يعلم ولا يعمل.

وهكذا فتنظام الأسطورة بحرف تحولات ثمانية «كالبنية». ودينامية الأسطورة تظهر على واجهتين:

أولاً، مصنوعاتها متحركة، حيث يتم الانتقال من وصية إلى أخرى، والركيزة الأساسية للأسطورة هي الانتقال بالبطل من الشقاء إلى السعادة، أو من السعادة إلى الشقاء.

ثانياً، يمكن لنظام الأسطورة أن يتغير وفق المؤثرات الخارجية، حيث يتم إضفاء أو إعارة من حيث الأحداث.

وبما أن الأسطورة هي تقليد حدث ما، فإن هذا التقليد يجب أن يكون واحداً وثاماً، وأن تكون أجزاء الحدث متشعبة ومتداخلة، حيث إن كل حذف أو تحويل لجزء من هذه الأجزاء يؤدي إلى اختلال وتضخيم المجموع. إذن فكل العناصر الضرورية للبنية لابد وأن توجد وإلا اختلعت هذه الأخيرة أو تركت مكانها لبنية أخرى. وينبغي أن تمنح نهاية الأسطورة من

الأسطورة ذاتها. وبذلك فإن الأسطورة تملك نوعا من الاستقلالية والتحكم الذاتي. تماما كالبنية. وهذا ما يجعله الشاعر أحيانا في نظر أرسطو^{١٣٦}.

أما بلوتارك (٥٠ - ١٢٥م) فيرى أن الأسطورة تتمتع بوظيفتين هما الأولى: رسم فكرة ما وإعطائها مظهرا ملموسا يجعلها في المتناول.

الثانية: نقل هذه الفكرة إلى مستوى أعلى في احتضان تجربة أكثر شجاعة. ولا شك أن هذه الوظيفة الثانية هي وظيفة مقدسة في إطار ديني.

ويؤكد بلوتارك أهمية التأويل الذي يدفع إلى اكتشاف عدد الرموز وإلى تلك التشابهات والتماثلات التي يمكن للعالم أن يوظفها كأدوات تعليم. لذلك نجده يقول: «لا يجب استعمال الأساطير كما تستعمل البراهين القاطعة، وإنما يجب أن نأخذ من كل أسطورة صالة علاقة بالوضع». وأن ندرسه مع ما يشابهه^{١٣٧}. وبذلك فإن بلوتارك يساهم إلى حد بعيد مفهوم المعرفة في الحضارة الهيلينية القائم على معرفة الشيء بما يشبهه، ومعرفة الحقيقة بما يعاينها. فبالأسطورة عند بلوتارك تعطى فكرة جبروتية أحيانا، ولكنها بمثابة التحفيضة. والأسطورة عنده لا تعوض التعليم، ولكنها تسببه وتحمسه. ولا يصل في نظر بلوتارك إلى طبائيا التعبير الأسطوري والرمزي إلا الحكماء. أما إذا كان عامة الناس أو «الأرواح البسيطة» يفتقرون عند فهم الصورة فقط، فإن هذا لا يعني أن التعبير الأسطوري لم يتم بهجته، وإنما يعني أنه أثر فيهم شغف إدراكهم التجريبية. بل يذهب بلوتارك أبعد من ذلك ليقول أن البشر العاديين لا يمكنون أحيانا إلا أن يشركو الأسطورة تعلمهم عليهم سحرها دون أن ينساقوا وراءها إلى عالم تعوس فيه العلامات السحرية العلامات المطلقة. والأسطورة فيه هي الطريقة الوحيدة والممكنة للتعبير.

وهكذا يمكن أن نلاحظ أن الأسطورة لا تشكل بالنسبة إلى هؤلاء المفكرين حدا فاصلا بين الخيال والتاريخ. فإذا كانت الحكايات الأسطورية تولد أحيانا أبواب الغامرات والرموز، فيمكن أن تلج علينا هذه الثياب ليظهر التاريخ عاريا للعيان. إن هذه الأساطير الإغريقية هي القلب النابض للمعرفة التقليدية. حيث نجد فيها طرعا لأهم المواضيع: الحرب، وشهيد الجيوش، وتسبب الحكم، وتربية الإنسان، والمساكنات القباولية، وطقوس القرابين، وتعلاج الحياة الأسرية. والعلاقات التي تربط الإنسان بالآلهة... إلخ.

وبذلك فإن الأسطورة الإغريقية حاضرة في كل المجالات. إنها حاضرة في الحياة الدينية والاجتماعية، والسياسية، ومعتمدة على السرح ومرسومة على الأواني. تأخذ أحيانا مظهر التاريخ، وتتخذ أحيانا أخرى مظهر الملاحم، وتتخذ في كثير من الأحيان شكل حلم يشرح ويحل ويفسر الطواهر الطبيعية بمنظور ووسائل بدائية. هذا بالإضافة إلى العلاقة الجوهرية بين الأسطورة الإغريقية وبين الفن والفكر والأدب.

٢- الأسطورة الإغريقية والمصرحة الإغريقية

يُسمى «بيير غريمال» Pierre Grimal حياة الأساطير الإغريقية إلى ثلاثة عصور: العصر اللصبي، والعصر التراجيدي، والعصر الفلسفي. وفي كل هذه العصور كانت الأسطورة الإغريقية متغيرة.

وتامة الملاحظ، أي أننا لا نعرف شيئاً عن شكلها البدائي^(١). والعصر الذي يهمنا في هذا البحث هو العصر التراجيدي، الذي عندما نتحدث عنه، فإننا نلحظ حديثاً عادة على أعمال التراجيديين الثلاثة التي احتفظت لنا بها التاريخ، وهي: سبع تراجيديات لأسخيلوس، وسبع تراجيديات لسوفوكليس، وثمان عشرة تراجيدية ليوريديس.

ونجدر الإشارة إلى أننا حين نتحدث عن التراجيدية الإغريقية، فإننا في حقيقة الأمر نتحدث عن حوالي ثلاثين تراجيدية من أصل ألف تمت كتابتها، إلا أن الغريب في الأمر هو أن هذه التراجيديات التي يتألف منها الثلاثين، والمعتمدة تاريخياً عبر فترة تتألف التسعين سنة، لا تعطينا فكرة عامة عن التراجيدية الإغريقية قاطبة، وإنما عن تاريخها وعن تطورها أيضاً^(٢). ومن الملاحظ أن التراجيدية الإغريقية قد استلهمت المادة نفسها التي قامت عليها اللصبة، صحيح أن هناك مسرحيات ذات علاقة بأعياد الآلهة ديونيسوس، وتشكل «مساحيات بالوس» ليوريديس المثال الوحيد الذي يربط بين التاريخ والمسرحيات لها علاقة ببارز الأحداث التاريخية المعاصرة لشعراء التراجيدية، وتشكل مسرحية «أغورس» لإسخيلوس المثال الوحيد الذي وصلنا، إلا أن التراجيدية الإغريقية، قد ارتبطت دائماً بالأساطير نفسها التي ارتبطت بها اللصبة: كعروب طروادة، ومنجزات هرقل، وماسي أوديب وسلاش، وهذا شيء عادي ما دامت اللصبة قد شكلت لعدة قرون الجنس الأدبي بامتياز، بل إن المادة اللصبية كانت هي لقادة الطليعية لكل عمل فني. إذن فهي كل تراجيدية إغريقية يعاد تناول أسطورة معروفة، ومتداولة وفق مساهل المدينة (the city) هي تلك اللحظة، ودخل سياق متأثر بالجوانب الدينية، والأخلاقية، والسياسية... إلخ. ولم يكن شعراء التراجيدية الإغريق قد اكتشفوا، في هذه الفترة، أنه يمكنهم أن يخترعوا مواضيع تراجيدياتهم، فكانوا يرون في الأسطورة موضوعاً لا مناص من استلهامه. ولعل ذلك راجع أيضاً إلى تلك العلاقة الضيقة الموجودة بين الأحداث في كل من الأسطورة والمصرح. فهي الأسطورة من الحرية والجمالية التشكيلية ما يجعلها عصباً من عناصر الخلق الدرامي.

وتجدر الإشارة إلى أن الشعب الإغريقي لم يكن يعقل كثيراً بالأحداث التاريخية الحديثة بقدر ما كان يهتم بالأحداث الضاربة في أعماق التاريخ. هذه الأخيرة كانت تحتل مكانة بارزة في التربية والوعي الإغريقيين^(٣). فإسخيلوس مثلاً، لم يكتب مسرحية «أغورس» إلا العام (١٤٢ ق. م)، أي ثمان

بنوات بعد انتصار الإغريق على الفرس، فهو لم يستلهم الموضوع في حينه، وإنما انتظر أن يصبح حدثاً ماضياً، فلهذا الماضي من الهالة والقداسة ما ليس للحدث الحاضر.

ولعل الأمر المثير للدهشة هو أنه على كثرة الأساطير التي تحفل بها الميثولوجيا الإغريقية، إلا أن شعراء التراجيديات الإغريق استلهموا كلهم تقريباً الأساطير ذاتها، وإن كان هذا لم يعتمد من معالجتها بطرق مختلفة، ولقد كان على هؤلاء الشعراء وهم يتناولون الأسطورة نفسها بطرق مختلفة أن يحترموا التواتر الأساسية للأسطورة، لم انطلاقاً من هذه التواتر يمكن أن نبرز حرية الإبداع لدى كل شاعر⁽¹⁾.

ولابد من التنبيه هنا إلى أن شعراء التراجيديات الإغريق لم يكونوا فلاسفة، وإنما رجال مسرح، أي أنهم لم يوظفوا الأسطورة من أجل طرح أفكار مجردة، وإنما كان توظيفها من أجل الخلق الدرامي، صحيح أن التراجيديات كانت تعيد مجموعة من الشاغل، سواء منها مشاكل العصر أو مشاكل الشاعر نفسه، كالتضامن الوطنية، والمواقف الدينية والأخلاقية، لكن المهم هو رؤية الشاعر الجديدة للأسطورة، انطلاقاً من حاله، هذه الرؤية التي تجعله يعيد تشكيل الأسطورة ويحولها إلى مسرحية تراجيدية.

ولم يكن توظيف الأسطورة هي السجوخ الإغريقية توظيفها للأسطورة بوعيتها، وإنما كان توظيفها الجزء معين منها، أي أن المسرحية تقوم على حدث معين من أحداث الأسطورة، أو على موقف من مواقفها، ولعل هذا يرجع إلى تأثر التراجيديات بالهجاء، فلها أشواق إلى ذلك سابقاً - حيث إن للهجاء نفسها لا تعرض الأساطير بأكملها، وإنما جزء منها، فالهجاء مثلاً، لا تعطي حرب بطروادة، برملها، وإنما تتحدث عن لحظة من السدة الأخيرة للحرب، وهي «غضب أخيل» (La colère d'Achille)، ولعل هذا ما جعل أرسطو يؤكد أن كل اثنين حاولوا تناول أساطير بأكملها - بطلاف ما كان يفعل إسكيليوس وبوريونيس - قد فشلوا في المسابقات التراجيدية⁽²⁾.

ولقد كان بإمكان الشاعر التراجيدي أن يقدم ثلاثته على ثلاثة أحداث من أسطورة ما، شرط أن تكون لحية بالصراعات من أجل أن نحقق التوتر الدرامي المنشود، ههنا بذلك كل مسرحية من هذه الثلاثية على حدث من هذه الأحداث، على أساس أن تكون هذه للمسرحيات قصيرة، فتعرض المسرحية الأولى مثلاً مقتل أجا مملون، وتعرض الثانية انتقام أوريسس، وتعرض الثالثة محاكمة أوريسس، علماً بأن مقتل أجا مملون وانتقام أوريسس ومحاكمته، أحداث تنتمي إلى الأسطورة ذاتها - أسطورة إليكترا.

إن استلهم شعراء التراجيديات الإغريق لأسطورة ما، لا يعني التقيد العرقي بما جاء فيها، فإذا كان البطل مثلاً في الأسطورة بعد نموذجاً ينبغي الاحتذاء به، فإن التراجيديات الإغريقية تحول البطل الأسطوري إلى إنسان يعاني صراعاً داخلياً لأنه مضطرب إلى اتخاذ قرار حاسم في لحظة معينة، وإلى توجيه عمله وجهة معينة في عالم القيم فيه غير واضحة والأشياء متحولة ولغير

منهما بمثابة لا حدود لشيءاتها. وكل واحدة منهما صارمة وأبدية، وأخيراً كل واحدة منهما يحركها احترامها للموتى.

لقد عاصر سوفوكليس التطور الأخلاقي الذي عرفته أثينا، حيث تمت إعادة النظر في الأخلاق الأرستوقراطية القديمة على ضوء العقل، وشهوت صراعات ومواقف جديدة، انطلاقاً من هذا التطور. فتحوّلت بذلك الشخصيات الأسطورية التي وُصفها سوفوكليس في تراجيدياته إلى متحذرة باسم العالم الجديد. تطرح قضايا لم تكن موجودة أصلاً في الأسطورة، وتصور فيما تتطلب الشيء الكثير من الإنسان، وتجعل منه القاصي الوحيد على تصرفاته. ولعل ما يميز تراجيديات سوفوكليس هو أنه يحاول الإحاطة بمشاكل البطولة عن طريق طرح مجموعة من الأسئلة: التنازل أم عدم التنازل؟ الإذعان أم عدم الإذعان؟ الاقتناع بالوأي الآخر أم عدم الاقتناع به؟

وهذه التساؤلات نفرض لنا نوعين من الأبطال في تراجيدياته هما:

1- أبطال معاندون: وعندهم يؤدي إلى الوقوع في الخطأ مثل كرهون في مسرحية «أنتيغون» وأجاممنون في مسرحية «أجاكس». وهذان في مسرحية «ضياء تراخيس».

2- أبطال يحظون باحترامنا وتذميرنا لأنه لا شيء يحلهم أساساً، كآنتيجون، وإليكترا، وأجاكس. ولعل ما يميزهم عن النوع الأول هو الفضائل والأفكار التي يدافعون عنها.

إن الأساطير التي استلهمها سوفوكليس لخصائص تراجيدياته تتميز بكثرة الأرباب الذين تم تحطيمهم وسحقهم، كما تتميز بكثرة الآلام الجسدية والعنصرية، ولكنها على الرغم من ذلك أساطير استطاع - من خلال التصرف فيها - أن يجعلنا نحترم الإنسان ونحب الحياة. نحترم الإنسان في شكل البطل الذي يتجاوز حدود الشهادة الإنسانية - ونحب الحياة، لأن كل واحد فيها يحاول أن يقوم بأحسن ما يمكن القيام به⁽³⁷⁾.

ويتميز سوفوكليس أيضاً بقدرته على أن يطار من بين أكثر الأساطير تعقيداً ذلك الجزء البسيط منها، الذي يمكنه من عرض مختلف الطابع. ومن أمثلة الأمثلة على أكثر جوانب الحياة الإنسانية تعقيداً. سوفوكليس معروف بحرية التصرف في الأساطير، واختياره وتركيزه على التفاصيل التي تمكنه من التعبير عن فكرته بشغافية ووضوح⁽³⁸⁾. ولعل هذا يبدو واضحاً في تراجيديات مثل «أنتيغون»، و«إليكترا»، و«ضياء تراخيس».

أما يوريبيدس فعلى الرغم من أنه لم يكن يصور سوفوكليس إلا بضمير عشرة سنة، فإنه كان ينتمي مع ذلك إلى عصر ذهني مختلف لعصر هذا الأخير. ولقد كان منقلبا على كل التيارات، لذلك عكس في مسرحياته عدداً من الأفكار والفضائل الجديدة. كما أن أبطال الأساطير التي استلهمها في تراجيدياته أصبحوا أقرب إلى الحياة اليومية، مما كان عليه أبطال إسخيلوس وسوفوكليس. ولعل هذا راجع إلى عيانه الكبيرة برصد حياتهم السيكولوجية، حيث يلتقي

قوى مرعبة تدخل في إطار المعتقدات البدائية، حيث الموتى يعودون، والإنسان يقع فريسة للكواييس والرؤى.

إن إسكيلوس وهو عميد عبادة الأساطير الإغريقية يريد أن يثبت أن العدالة حتى عند الآلهة، هي ثمرة الوقت، كما أن هذه العدالة الإلهية تمر عبر المعاناة أي أنه لا يهزمها، ولا يهزمها إلا من عرف المعاناة. ثم إن هذه العدالة الإنسانية تقتضي أن يكون الإنسان مسؤولاً عن أفعاله. وفي مسرح إسكيلوس كل الشخصيات مسؤولة عن أفعالها مسؤولة كاملاً⁽¹⁾. وإذا كان الأساطير الإغريقية تسمح لإسكيلوس بالحديث عن العدالة الإلهية، فإنها تسمح له أيضاً - بفضل ما تحتوي عليه من جرائم قتل عائيلة - بالحديث عن الحياة الإنسانية، وعن الحرب، والسلم، وكل القيم الشعبية إليه. وإن كانت الحرب تلقي بظلالها على أغلب أفعاله، فيظهر من خلالها طاعة موت الأبطال، وما تعانيه الإنسانية من ويلات الصروب، ومن حصار، وسرقة، ونهب، واستعباد... لذلك فهو يدعو في مسرحياته إلى احترام الحياة واحترام الشعب. كما أنه يدخل في كل الأساطير التي يستلهمها - وهي في الغالب أساطير تتعلق بسفالات أو عائلات، أو أشخاص - تلك الشخصية الجماعية، شخصية المدينة (الكاتاكلا)، وإذا كانت مختلف الروايات تنسب إلى أن إسكيلوس قد كتب مسرحياته بتأرجح عددها بين اثنين وسبعين وتسعون مسرحية، فإنه لم يسلط عليها سوى تراجميدياته مت منها تقوم على أساطير هي: 1- التضاريف، 2- السبعة ضد طيبة، 3- بزميئوس في الأسفل، 4- أجاممنون، 5- حاملات القلائد، 6- ألبه الرحمة (أو السفاحات)، وهي ثلاثية تضم ثلاث مأساة، أما المسرحية المناسحة، «الفرس» فهي الوحيدة التي لم تستلهم الأسطورة كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وهكذا يكون إسكيلوس باستلهامه لأسطورة أوديب، وأسطورة إليكترا قد غسقى مجموعة من تراجميدياته لتصوير معبر الأسر الشهيرة كآسرة «آل لابداكوس» (Labdakos) هي ثلاثية، «ألبوس» و «أوديبوس» و«السبعة ضد طيبة». هذه الأخيرة التي تعتبر الجزء الوحيد الذي وصلنا من هذه الثلاثية.

وتجدر الإشارة إلى أنه نتيجة للأزمات التي عرفتتها الأرستوقراطية اليونانية، فإنه قد وجدت عدة أساطير لتحدث عن القضاء والقدر، وتصور سيطرة القدر على حياة الإنسان، كما تتحدث عن معاناته في سبيل تغيير مصيره، وفرض إرادته الحرة. وقد استلهم إسكيلوس في تراجميدياته من هذه الأساطير لتصوير هذا التصير المحكوم تصويراً قديماً ومنطقياً⁽²⁾.

أما سوفوكليس، فإنه يطلع الإنسان في مركز الكون، ويملاً تراجميدياته بمناقشات حول التصرفات والتواجبات، وهو بذلك يؤمن بأهمية وعظمة الإنسان، ويقدم صورة الأبطال لا يشبه أي شيء عن عزيمتهم، حتى وإن لعلنا منهم كل من يحيط بهم، ولو بدت الآلهة وكأنها تتلاعب بمصائرهم. ولعل أحسن من يمثل هذه الصورة هي تراجميدياته أنتيجون، وإليكترا، فكل واحدة

الخطوط والذات أحياناً، لكنه مع ذلك قدر أقل حضوراً من الفكر عند إسحقيلوس، فقد منفتح على مفاهيم جديدة، كالعدالة والمسؤولية، وتظهر الثورة الفكرية أكثر وضوحاً في أعمال يوريبديس، فلم تعد الأسطورة بالنسبة إليه إلا وسيلة، والخدمة الذي تقوم عليه - مهما كان كبيراً - يتحول في تراجيدياته إلى حجم عادي في حياة عائلة عادية، بل إنه صار من الممكن أن ينتصر أشخاص عاديون في تراجيدياته بفضل نبيلهم وكرم أخلاقهم على أبطال وبطلات نعرهم وريائهم ومنعهم الإنساني.

إن التراجيديون الإغريق يؤمنون من خلال استلهامهم لأحداث معينة من الأساطير أن الفعل الإنساني لا يملك من القوة ما يجعله يستغني عن قوة الآلهة، ولا يملك من الاستقلالية ما يجعلنا نتصوره خارج إرادتهم. فمن دون حضور الآلهة ومساعدتهم، لا يبدو الفعل الإنساني أن يكون مجرد سوابق، أو على الأقل يعطي نتائج عكسية لما كنا نأمل. وأغلب الأجزاء التي يختارها التراجيديون الإغريق من الأساطير، هي تلك التي تعكس المحطات التي يكون فيها الإنسان محالاً بالتدخل قرار، أو مجموعة قرارات، ثم يستقر بعد ذلك فريسة لهذه القرارات، وتبدو الآلهة في هذه اللحظة وكأنها غريبة عنه، يصعب فهم أفعالها كما يصعب فهم ردودها على تساؤلاته واستنساخاته. فتبدو هذه الردود غامضة ومبهمة كغموض وإيهام لحظة الغلا الفراق.

وإذا كانت التراجيديا الإغريقية تقتل إلى حدية تفسر أسطورة بطل من الأبطال، فإن هذه الأسطورة تشكل في الحقيقة ماضي القصة (كلاهما)، ماضي من القدم يمكن، حيث يبدو الفرق واضحا بين التشاهد الأسطوري التي يعكسها وبين الأشكال الجديدة للمؤسسات القانونية والسياسية، ولكنه في الوقت نفسه ماضي قريب إلى درجة أن صراعات القيم ما زالت حاضرة، وما زالت تعبر التأثير بقصة على نفوس الناس⁽³⁴⁾.

لقد حافظت الأساطير الإغريقية حتى عندما تحولت إلى تراجيديات على خشبة المسرح على عنصر أصلي هو الجو الديني الذي أصبح من معيشتها التراجيدية - فالبطل الأسطوري عندما يتحول إلى بطل تراجيدي، ومهما حاول أن يكون إنساناً عادياً، وأن يشارك البشر العاديين نزواتهم، وريائهم، وآلامهم، فإنه يظل مع ذلك يشعرك داخل عالم أكبر من العالم الإنساني العادي، عالم كله لمسات إلهية.

وإذا كانت بعض مواضيع التراجيديات القائمة على أساطير قد تبدو بعيدة وغريبة عنا، فإن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة إلى الإغريق في القرن الخامس قبل الميلاد، المجتمع في إطار الاختلافات والمهرجانات. فهذه المواضيع كانت تشكل تراثاً مشتركاً بالنسبة إلى الشعراء، والممثلين، والجمهور. كما أن هذه المواضيع كانت تشكل ماضياً، ليس قاضياً بمفهومنا نحن، ولكنه الماضي كما يتصوره ويراه أفراد المجتمع الذين كانت تكتب لهم هذه التراجيديات⁽³⁵⁾.

الضوء على جميع جوانب حياتهم، كما أنه يطرح من خلالها السياسية اليومية، فيدين ويناقش، ويحتج، كما أنه كان يجب أن ينزل بالبطالة من عليائهم، وأن يتعهد بهم عن عالمهم الأسطوري. فأساطير الأساطير يتحولون على يديه إلى بشر عاديين، يمكنون الضعف الإنساني، ويضعون لمواقفهم، وروايتهم، ومصالحتهم. وهذا ما جعله يهتم كثيرا بقضية الخطأ والطالب، ويناقش كل مواضيع الساعة كالألظمة السياسية، والظلم أو الضرب، والورثة والتربية، والحيادة العقلية أو الحيادة التأملية، وكذا القضية أو الرذيلة المثقلة هي الرأف. وتجدر الإشارة إلى أنه لم يكن يؤمن بالآلية ذلك الإيمان البسيط، والكامل الذي كنا نجده عند من سبقوه. إنه شاعر يحمل أفكارا جديدة، ويخضع كل شيء للسؤال. هذا لا يعني أنه لم يكن متدينا، ولكنه كان يخضع الدين نفسه للأفكار الجديدة، هذه الأفكار الجديدة جعلته يناقش الأساطير نفسها، وكذا الصورة التي تعطيها عن الآلهة، فيسجل ابتعاد بعض الأساطير عن الحقيقة، ويرفض أن تكون الآلهة دائما معصدا للشر، وأن تكون ضعيفة ومحتاجة. هذا لا يعني أنه يدافع عن الآلهة، ولكنه يطرح الصورة التي يريد أن يكون عليها الدين (دين خالص، بعيد عن الاعتقادات البدائية، كما أنه كان يريد أن يكون وجود الآلهة وجودا ورحيا لا وجودا ماديا. وهذا ما تمكسه مقولة ميلهروغون، Bellérophon، إحدى شخصيات يوربيدس،، "يقال إن هناك آلهة في السماء، ليس هناك آلهة، إلا إذا أردنا بلايتنا أن نؤمن بالحكايات القديمة"⁽⁴⁾.

لقد آمن يوربيدس بأنه لم يبق من الحكمة تجسدي الآلهة متجولة ما يجري في العالم، ففي مسرحياته "ميدبا"، و"فندروسك"، و"هيكوب"، و"المصارعات"، و"هيلين"، و"الفياضيات"، لا يجعل المسؤولية لأي إله عن أي حدث من الأحداث التي يعيشها أبطاله. فالأحداث تتحكم فيها العواطف والرغبات. بل إن هذه الرغبات والعواطف هي أصل الآم الإنسانية. لقد صارت الشخصيات الأسطورية عند يوربيدس مجرد وسيلة يجعل معاصريه من خلالها يتحدثون عن أنفسهم بحرية.

وهكذا نلاحظ أن الأسطورة الإغريقية كانت تمنح الشاعر التراجيدي الإغريقي حرية اختيار المواضيع، والأحداث والشخصيات، كما أنها تمكّنه من الإبداع ومن إعطاء التويلات الخاصة. والأسطورة نفسها عندما يستلهمها أكثر من شاعر، وتخضع لأكثر من تفسير وتناول. فإنها تعكس التطور الذهني والأخلاقي السريع الذي تمرقه الأجيال المتلاحقة، فإذا كان إسطيوس يمثل الماضي، والحضوع التقليدي لظوى ما فوق الطبيعة، ويقبل بسهولة المعتقدات القديمة، وينقل إلى خشية المسرح تحكم القوى الإلهية في مصائر البشر، فإن الأمر سيختلف مع سوفوكليس. صريح أنه لن يتطلى عن الجانب الديني التقليدي، لكنه لن يخصص للكللة الأولى في تراجيديته للآلهة، سيظل القدر مع سوفوكليس يتحكم في مصير الإنسان، ويروض عليه

أولاً : علامة القضية

يميز فنتجنشتاين بين القضية وعلامة القضية. فعلامة القضية هي الغالب الحسي الذي يعبر بموهبة عن القضية، أي الكلمات والأشياء المكتوبة والتلويفة، وعلى ذلك فالعلامات هي صلة الوصل بين القضايا

والوقائع، ولكن ما القضية؟

«إن القضية هي المصنوع القائم في الذهن الذي نرسم به الواقع الخارجي»¹⁷، ولذلك قال فنتجنشتاين: «إن الفكر (والفكر يجعل إلى قضايا) هو الرسم المنطقي للوقائع»¹⁸، أما علامة القضية فهي التي تعبر بطريقة حسية عن ذلك الرسم. ذلك أن العلامة هي الجزء «الذي يمكن إدراكه بالحواس»¹⁹.

لنصنع إلى فنتجنشتاين:

٢.٢ - يمكن التعبير عن الأفكار في القضايا على نحو تتطابق فيه أشياء يدور حولها التفكير مع عناصر علامة القضية.

٢.٢.١ - ولذا نسمي هذه العناصر بالعلامات البسيطة.

٢.٢.١.١ - إما نستخدم العلامة المكتوبة بالحواس التي تتألف منها القضية (علامة صوتية، مكتوبة...)، نستخدمها كما لو كانت فلا تفكر ما يمكن أن يكون جاداً عن أمور الواقع.

٢.٢.١.٢ - نأسمي العلامة التي أعربنا عن تفكر بعلامة القضية، وبهذا تكون القضية هي علامة قضية من عهد مسابرتها للعالم.

٢.٢.١.٣ - وعلامة القضية هي ذاتها والغة.

هكذا يتضح لدينا، أن المقارنة بين اللغة والعالم إنما هي في حقيقة الأمر مقارنة بين عناصر علامة القضية وبين الأشياء التي تكون الوقائع، وطالما أن عناصر علامة القضية هي الأسماء، فإن المقارنة إنما تكون بين الأسماء والأشياء.

ثانياً : القضية والمعنى

للقضية معنى لكن ليس لها مدلول خارجي Reference أما الاسم فله مدلول خارجي ولكن ليس له معنى، فالقضية ليس لها مدلول خارجي لأنها لا تشير إلى أشياء الوجود الخارجي، وإنما الذي يدل على الأشياء هو

الاسم، ذلك لأن الاسم يدل على الشيء - والشيء هو ذاته -، أما معنى القضية فونحدد بنية القضية، ومدى تعبيرها عن بنية الواقعة، أما بنية الواقعة فهي: «الوضع الكائني المتبادل بين الأشياء»²⁰، أي ترابطها على نحو معين، يقول فنتجنشتاين: «إن تفكيرنا في معنى القضية هو عبارة عن النظر في مسابرة الإسقاط لأساه، أي في مسابرة بنية القضية لبنية الواقعة، غير أن الفرق الأساسي بين

ويمكن أن نقول في نهاية الأمر، إنه إذا لم يكن الشكل الأدبي للتراجيديا قد تغير كثيراً انطلاقاً من إسخيولوس، مروراً بسوفوكليس، ووصولاً إلى يوربيديس، فإنه مع ذلك قد تغيرت أهدافه أيضاً. فقد تغيرت الوسائل الأدبية، والنزول، والأفكار، وإن ظلت التراجيديا قائمة عند كل واحد منهم على عنصرين مهمين هما: الماضي الأسطوري، والحاضر السياسي. وكما لا حيلنا فإن كل أسطورة إغريقية لها أصل، ومرحلة ملحمية، ثم مرحلة تراجيدية. وأخيراً مرحلة فلسفية. وإذا كنت قد أوليت اهتمامي في هذا البحث للمرحلة التراجيدية، فإنني سأحاول في البحث التالي أن أرى كيف انتقلت الأسطورة الإغريقية إلى باقي أرجاء البحر الأبيض المتوسط، وكيف تعامل معها المسرح الغربي بمصفا عامة.

3 - الأسطورة الإغريقية والمسرح الغربي

على الرغم من كثرة الأساطير اليونانية فإنه يبدو أن أسطوري «أوديب» و «إليكترا» قد استحوذتا على أغلب الكتاب المسرحيين الذين تأثروا بالتراث الإغريقي واستلهموه في أعمالهم. فقد اُخذ هؤلاء

الكتاب المسرحيون مكانة خاصة لهما بين الأسطوريين.

هكذا نجد أن أول من استلهم أسطورة أوديب هو تيار شعراء التراجيديا الإغريق، الفيلسوف الروماني (Seneca) سينيكا، في القرن الأول بعد الميلاد، ويبدو أن التراجيديات سينيكا قد كتبت للشراء أكثر منها للعرض. ومن بينها تراجيديات بعنوان «أوديب»، وهذه المسرحية أثرت ببعض التغييرات التي لحقت بالأسطورة الأصل. «أوديب» فيها غادر طيبة وحده عكس ما هي الأسطورة حيث تصاحبه ابنته أنتيجون. وإذا كانت الآلهة في الأسطورة قد فُضرت له عندما وصل إلى مدينة كولون، وجعلته رجلاً مباركاً، فإنه لا غرآن ولا تكبير في مسرحية سينيكا.

وفي العام 1680، كتب الفيلسوف الفرنسي (Robert Garnier) روبرت غارنييه (1618 - 1690) مسرحية شعرية طويلة جداً (771 بيتاً) تحت عنوان «أنتيجون»، ولعل ما يميز هذه المسرحية هو ما نُقِصَ به من كثرة الوثق. حيث يوجد فيها ستة أموات هم: إتيوكل، وپوليكس، وجوكاست، وأنتيجون، وهيمون، وأوربيديس. ولا يعيش في هذه المسرحية إلا أوديب على الرغم من أنه كان سبباً في موت كل هؤلاء. دخل أنتيجون في هذه المسرحية مغلطة لأبيها وأنها وأخوها وخطفوها، وكذا قناعتها الدينية والأخلاقية على رغم كل التماس. إن تراجيديات روبرت غارنييه تؤكد بقوة - في حقبة كانت فيها فضيحة القدر تروق للمسيحيين كثيراً - على أن القصة التي أصابت أوديب هي لقصة سابقة لآلهة⁽¹⁾.

وكتب الشاعر الفرنسي (Cottelle) كورتلي (1606 - 1681) العام 1669 تراجيديات «أوديب» التي تظهر بداية عودته إلى عالم المسرح بعد أن قضى السنوات طويلة. وقد جاءت

هذه التراجيدية هي حقبة كانت فيها فرنسا تعاني من هزات سياسية عيفة، وكان الجمهور المسرحي يبحث عن اللغة التراجيدية، لكن الالتزام المسرحي بالعالم القديم وبقيمه وبأساطيره كان يبدو قويا بالنسبة إلى هذا الجمهور، لذلك اضطر كورني أن يدخل تغييرات مهمة على الأسطورة، بل إنه ذهب أبعد من ذلك حيث أضفى عليها تأويلات جديدة، فتمتدحها هنا أوديب عينية، ونزل منها دم، كان لهذا الدم ثلاث قيم رمزية هي:

1. إن أوديب ارتكب خطأ عن جهل، وعليه يلقي نصف موت لعطائه، وبقي نصف الموت هذا العسر.
 2. إن السماء مذنبية كأوديب، إن لم تكن أكثر ذنباً منه وإذا فهي لا تستحق نظراته إنياً.
 3. إن دم أوديب مقدس كغيره، فما أن لمس الأرض حتى تظهره وتم القضاء على وباء الطاعون.
- وهكذا فقد رسم كورني صورة لأوديب بملامح المسيح المخلص ذي القدرات الخارقة، وألغى هذه الصورة كانت لتتاسب إلى حد كبير مع تفكير جمهور ذلك العصر الذي كان يعتقد أن الملك هو صورة للرب¹¹.

وكتب (Racine) راسم (1639 - 1699) في بداية عهده بالمسرح تراجيدية *La Tébéide* أو *Les frères ennemis* - الإخوة الأعداء - حيث اضطلع أوديب إيثوكل وبولنيس توامين، وجعل سبب كرههما للتبادل، وهو أن أصلها شجرة محرمة، وإذا كانت هذه التراجيدية تقتضي بكارثة، فليس لأن الآلهة لعبت دوراً كبيراً في هذا الحدث وإنما ذلك راجع «حسب راسم» إلى عوامل ميكولوجية أولاً (الحدث إنما جرى في الأسرار) وإلى مؤامرات خالفاً ثانياً، وبدأ (Voltaire) فولتير (1694 - 1778) تجربته المسرحية - ناعماً كراسين - بتراجيدية «أوديب» العام 1718، وكان هذا أول عمل له وقامه باسم موليير، ولا شك أنه كان يسعى من خلال هذه المسرحية إلى تقديم عمل أجود من عمل سابقتها كورني، وإذا كانت هذه المسرحية قد لاقت نجاحاً كبيراً، فلاشك أنه إلى أن عمله لا ينبغي أن يركز على الجانب التراجيدي في الأسطورة، لأن الجمهور المسرحي في ذلك العصر كان متعطشاً إلى المتعة والفكاهة، لذلك لجأ فولتير إلى تبسيط البنية الدرامية للأسطورة، مع تنويع الجموع العاطفية التي أثرت بشكل واضح على معاصريه.

وفي العام 1784 نشر الكاتب الفرنسي (Antoine Houdart de la Motte) (النيطون هودار دولاموت) تراجيديتين، كل واحدة منهما تحمل عنوان «أوديب»، وقد كتبت الأولى ثلثاً - وهي في حقيقة الأمر ترجمة لتراجيدية سوفوكليس - وكتبت الثانية شعراً - وهي مسرحية ضعيفة على العموم، وربما كان أهم جانب فيها هو مقدماتها، حيث حاول من خلالها الكاتب أن يبين سبب اختياراته، وأن يمدد التفكير في أسطورة أوديب برسمها وفق ميول جمهور عصره، ويقول في هذا الصدد: «كنت أريد أولاً أن يكون أوديب مذنباً، وثانياً، وإن كان جسيماً، إلا أنه ينبغي أن يكون ملائماً للفضائل الكبرى، هذه الفكرة دفعني إلى أن أجعل ذنبه الوحيد هو طموحه المفرط»¹².

وكتب الشاعر الفرنسي Jean - Francois Ducis (جون فرانسوا دويس) (1733 - 1816) مسرحيتين استلهم فيهما أسطورة أوديب - الأولى في العام 1778 تحت عنوان «Oedipe chez Admete» (أوديب عند أديميت)، والثانية في العام 1797 تحت عنوان «Oedipe à Colone» (أوديب في كولون)، وتقدم المسرحية الشعرية الأولى - ذات القصول الخمسة - أوديب كعموز فاضل وسط كل هذه الجرائم - عزاءه وسط كل هذه الآلام لثقلته بنفسه - أما المسرحية الشعرية الثانية، فهي تلخيص للمسرحية الأولى في ثلاثة فصول، حيث حافظت على عدد من الأفكار والتلميذ الموجود في المسرحية الأولى، وتبدو هذه المسرحية ضعيفة إلى حد بعيد، ومبهمة، وتقرب من تراجيدية فولتير أكثر مما تقرب من تراجيدية سوفوكليس.

وفي العام 1802 كتب الكاتب الألماني Friedrich Von Schiller (فريدريك هون شيلير) (1759 - 1804) مسرحية «خطية ميسون» «La fiancée de Messine»، مستلهمها أسطورة أوديب، حيث يقدم أخوين هما فيسسر (César) وماثويل (Manuel) يتبادلان الكره - تماماً كإيثوكل ويوليتيس - ويحبان بطون فتاة دون أن يعلما أنها في حقيقة الأمر أختهما، ويقتل فيسسر أخته ماثويل من أجل الفتاة، وعندما يعلم الحقيقة ينتحر. وهكذا نلاحظ أن توظيف الأسطورة هنا جزئي، وأن المسرحية استلهمت من أسطورة أوديب أكثر مما ألهمت.

وقدم الكاتب الألماني Heinrich Von Kleist (هينريش هون كلايست) (1777 - 1811) ببطولة جرينة من خلال كتابته مسرحية «Hedwige» (إدوية) - الجزء المكسورة - حيث نقل أسطورة أوديب من مجال التراجيديا إلى مجال الكوميديا، ومما لاشك فيه أن الانتقال بأوديب إلى عالم الكوميديا قد أحدث تغييراً كبيراً في بنية الأسطورة إلى درجة التحوير.

ومع العقود الأولى لقرن العشرين، استلهم كل من أندريه جيد (André Gide) (1869 - 1951) و (JEAN COCTEAU) جان كوكو (1889 - 1963) أسطورة أوديب. وهكذا كتب أندريه جيد في العام 1931 مسرحية «أوديب» (Oedipe) محاولاً مزج عناصر من الأسطورة بعناصر من الحياة اليومية. ولعله كان يسعى من خلال هذا المزج بين الماضي والحاضر إلى تأكيد تلك الأيديولوجية الفائلة إن الماضي ميت، وباطل ما هذا الفن الموروث، لذا يجب تطهير الحاضر والمستقبل من قيمته الماضي بكل معتقداته ومؤسساته الأخلاقية. وقد أزعج أندريه جيد عن كل شخصيات الأسطورة أدوارها التقليدية، وأستد إليها أدواراً جديدة بمواقفها ومثالبها. «أوديب» - المعروف كيهل تراجيدي والمحنوم عليه قتلوا - أصبح إلى جانب ذلك بطلاً لفعل اختياري لا يخلو - هي واي جيد - من تأكيد خطر حرية الإنسان⁽²⁾.

وبمقدرة المقارنة بين تراجيدية سوفوكليس وتراجيدية جيد، نجد مصدوعة من نقط الاختلاف أبرزها -

الفكر المسرحي

١- إذا كان أوديب عند سوفوكليس قد فُتق عيبه حتى لا يرى ما يحب إلا براء، فإن أوديب عند جيد ينشأ عيبه لأنه لم ير ما كان يجب أن يراء (الحريّة، والتقدم، والديمقراطية)، وإذا كان أولهما قد أجاب عن الأسئلة الممكنة وأكد إرادة الألفية، فإن ثانيهما أثار أسئلة ورفض من إرادة الإنسان عن طريق تحديد إرادة الألفية^(١).

٢- إذا كان أبناء أوديب لم يلعبوا دورا مهما في مسرحية سوفوكليس، فإنهم قد لعبوا دورا بارزا في مسرحية جيد، حيث أبرز من خلال مواقفهم ما تأثر به هو من علوم حديثة كعلم الوراثة. فقد أظهر إيتوكل وبولنيس في ثوب عصري تماما، مثلهما في بائنهما تأثرا كبيرا، ووارثين عنه صفات وأفعال كثيرة، بل إنهما تجاوزا بمراحل في كثير من الأشياء، وخصوصا في العدا^(٢).

أما مسرحية La machine infernale «آلة الجهنمية»، لجان كوكتو، التي كتبها في العام ١٩٣٤، فهي مسرحية شاعر على الخصوص، فكل فصل من فصولها الأربعة يمكن ما ينبغي أن نحصيه أكثر مما ينبغي أن نلخصه بواسطة الذكاء، وإذا كان كوكتو يوظف في هذه المسرحية أسطورة إفريقية قديمة جدا، فإنه يمزجها في صورة عصرية مفادها تماما لصورتها الأصلية، حيث نجد في المسرحية آلة دقيقة **الصحح** ابتكرها آلة المصمم، تدور في عده وإنتاج منتظم طوال حياة الإنسان. إن هذه الآلة من آلهة الآلات التي صممتها آلة الجحيم لتعذيب الإنسان، وللقتل على حياته بشكل حتمي وفعال.

ومن الأهداف التي سعى إليها كوكتو في هذه المسرحية، التحذير من حدة التوتر الفردي الذي كان مسيطرا على المسرح في تلك الحقبة. وهكذا خفف كوكتو من حدة التوتر والترويض حين جعل «الصوت»، وهو في حقيقة الأمر بديل للجوقة التقليدية في التراجيديات اليونانية، يلتصق كل فصل من الفصول، ويلخص الأحداث للجمهور، ويعلن مكانها وزمانها، وكأنه رواية في مسرحية بريختية^(٣). وعلى الرغم من أن القدر يكشف عن بعض خلاياه في هذه المسرحية، إلا أن أبطالها لا يدركون غالبا شيعاته، ويقعون في الشراك للنصوبة لهم. ويحاول كوكتو من خلال إيهانه بما يعانيه الإنسان من لعب في الوجود، وعناء في الحياة، أن يمزج علينا فكرته من القدر والآلهة التي تتحكم في مصير الإنسان، ولكن بوصفه إنسانا يعيش في القرن العشرين. وهنما استخدم كوكتو «آلة القرن العشرين في الحوار»، وعبر عن أفكار حديثة، وليس شخصياته ملائم حديثة، أخرج المسرحية من الزمان، ومن سياقها التاريخي، وهكذا أكسبها طابعا عالميا أكلها^(٤).

وهكذا نلاحظ أنه منذ أن أبدع سوفوكليس تراجيدياته الثلاثة من أوديب وإسكانيين الفكرية والفنية لا تكف عن اجتذاب كتاب المسرح على مختلف العصور، وأمل ذلك راجع إلى وراء هذه الأسطورة وعميقها الإنساني، وماتتجه من فرض الإبداع والخلق، وراجع كذلك إلى

أنها تجعل الناس أمام حقيقة الشخصية والاجتماعية. بطريقة مباشرة ومؤثرة أكثر من أي أسطورة أخرى.

وما من شك في أن أسطورة «إليكترا» لا تقل أهمية عن أسطورة أوديب، ولا أقل على ذلك من أن كبار شعراء التراجيديات الإغريق قد عالجهوا، كما استلهمها عدد من الكتاب المسرحيين في حقب مختلفة. وهكذا كتب فولتير مسرحية *Oreste* «أوريسيت» في العام 1760. وكتب التراجيدي الإيطالي (فيكتوريو التيهيري) *Vittorio Alfieri* (1713-1803) في العام 1787 مسرحية *Agamemnon et Oreste* «أجاممنون وأوريسيت» وفي العام 1908 كتب الكاتب الفرنسي (أندريه سواريس) *André Suarès* (1878-1948) مسرحية *Tragédie d'Electre et d'Oreste* «تراجيديات إليكترا وأوريسيت». وفي العام 1909 كتب الشاعر النمساوي (هينريخ فون هوفمانستال) *Hugo Von Hofmannstall* (1874-1929) مسرحية *Electra* «إليكترا». ثم كتب الكاتب الأمريكي (الوجين أونيل) *Eugene O'Neill* (1888-1963) ثلاثيته الشهيرة *Le deuil Sine* «الحداد» *Electre* «إليكترا» في العام 1931. وكتب الكاتب الفرنسي (جون جيرودو) *Jean Giraudoux* (1887-1944) مسرحية *Electre* «إليكترا» في العام 1937. وفي العام 1947 كتب (جون بول سارتر) *Jean Paul Sartre* (1905-1980) مسرحية *Les Mouches* «الذباب». وإذا كان أوجين أونيل في ثلاثيته قد استلهم ثلاثية إسطيولوس، فإنه لم يعالج أحداث الأسطورة اليونانية بشكل مباشر. وإنما أحسن لها تعبيراً يوازيها في الواقع الإنساني للعاصر عامة والأمريكي خاصة. «إذاً كان الفكر اليوناني حار جداً، ويمنح في تلك الفيزياء العليا التي تدخل في حياة الإنسان على الرغم من إرادته. فإن الفكر الحديث عند أونيل داخلي، ويعمل في ماضي الإنسان ودوافعه النفسية التي يمكن إخضاعها للتفسيرات العلمية وتقديراتها»⁽¹⁷⁾. وقد يبدو هذا الرأي في «الفكر الحديث» عند أونيل، مناقضاً لما صرح به أونيل نفسه حين قال: «إنني أهتم بالملاقات بين الإنسان والله»⁽¹⁸⁾. لكن هذا التناقض يفتني إذا علمنا أن التصود «بالله» هنا هو ذلك المجهول الذي يصطدم به أبطال أونيل وهم يبحثون عن إقامة سعادة لا تكف عن الهروب من بين أيديهم.

وإذا كان أونيل قد ابتعد عن الإطار اليوناني لثلاثية إسطيولوس حيث جعل أحداث ثلاثيته تدور بين صيفي 1876 و 1877 عند نهاية الحرب الأهلية الأمريكية بين الشمال والجنوب، داخل أسرة آل ماتون- إحدى أسر الشمال البورجوازية. فإنه مع ذلك يتفق مع إسطيولوس في النتيجة النهائية للمسرحية... وهو أن الإنسان ضحية الفكر مهما اختلفت صورته أو تصوراتها. إن فكر أونيل إنما يخضع لقانون السببية. ولهذا قال أونيل في هذا الصدد إنه أراد تصوير الفكر كما يفهمه اليونان. على أن يكون تصويرها نفسها مستعصم بالخضوع للظواهر والأحكام العلمية»⁽¹⁹⁾. وربما كان هذا الحديث عن التصوير النفسي هو الذي جعل أغلب المثقفين

الأعمال لتوثيل يؤكدون أن هذه الثلاثة قد استغادت إلى حد كبير من نظريات فرويد في علم النفس، ومن التفسيرات النفسية الحديثة بصفة عامة.

وفي العام 1927 قدم جان جيروود مسرحية «إليكترا» التي تلي من حيثها من قبل في مسرحية «La guerre de Troie n'aura pas lieu» لنتا، لأن تقوم حرب طروادة. وقد كتب جيروود مسرحية «إليكترا» وبنظر الحرب العالمية هي الأخرى. وهكذا فقد عبر بها عن ذلك الجو الشعوري بالتوتر، فقد كان خبيراً بالحديث النفسي والاجتماعي والسياسي ذلك لأنه كان يعمل ديبلوماسياً في وزارة الخارجية (...) لهذا ولأنه ينتقل بأسطورة إليكترا من محيط النزاع بين أفراد أسرة واحدة إلى المحيط الدولي⁽¹⁾.

وأول ما يميز شخصية إليكترا عند جيروود هو أنها تتسبب في الناس نتيجة التزامها بالفضيلة وإخلاصها للواجب، وكذا نتيجة نقاء سرورها. ويبدو أن التشاؤم الذي اشتهر به جيروود لم يكن لها في هذه المسرحية. فإذا كان التاريخ قائماً، فإنه ليس في حقيقة الأمر إلا إطاراً للصحة الإنسانية. وجيروود في مسرحيته إليكترا - كما هي أغلب مسرحياته - يلبي أفكاره وجه امرأة أو رجل، ويقدم فيها صراعاً حول مواضيع رئيسية كالحب، أو الخيانة، أو العنان، أو الحرب، أو السلام، أو الشر، أو الصداقة، أو نقاء السرور. فالشخصية في مسرحية «إليكترا» - كما هي أغلب مسرحياته جيروود - ليس لها حضور ووجود الكائن الحي. إنها بالأحرى رمز للشكل الذي يلبي أن يكون عليه الإنسان، وبالطريقة التي يجب أن يتصرف بها - هذا بالإضافة إلى المساعدة المسرحية التي تبرزها المثلية الشعبية على الأسطورة. فإليكترا أصبحت هي إليكترا، ذلك المجموع من الحالات والأمصا بكل تناقضاتها، إنها صورة نقاء إليكترا التي يحررها ويسير خطواتها محيط واحد، ورغبة واحدة⁽²⁾.

وتقوم مسرحية ج. ب. سارتر «الذئاب» (1944) هي الأخرى على أسطورة إليكترا. وقد علمتها أفكار الإنسانية المعاصرة التي تهتم بالإنسان، وبشخصها الوجود. كما تهتم بالبطل الدرامي الذي يدخل في صراع مع قوى أكبر منه.

وقد كان سارتر يهدف من وراء هذه المسرحية إلى إثارة الأحداث السياسية الراهنة، وإلى طرح مفهومه للحرية. فالإنسان حسب سارتر محكوم عليه بالحرية، بل إن الحرية شره. وإذا ما نطقت عنها في يوم من الأيام، فإنه يفعل ذلك بصورة أيضاً. غير أنه لا يمكن أن يكون الإنسان حراً، ولكن يجب أن يتحمل مسؤولية حريته.

وترفض أنجريد جانستر النظرية القائلة إن سارتر اختار أسطورة إليكترا لكي يحدد الرقابة الألمانية، وإذا كان قد لجأ إليها فلأن أي إبداع جديد كان يأخذ عنده شكلاً أسطورياً منذ البداية. نظراً لشعائته اليونانية واللاتينية. فحسباً عن أن شكل مسرحية «الذئاب» الأسطوري، لكنه من عدم تجاوز حدود «اللاهقة»⁽³⁾.

وعلى الرغم من أن سائرنا لا يؤمن كثيراً بكل ما هو إلهي - إلا أنه مع ذلك جعل جوبيتر (Jupiter) كبير الآلهة يدير أحداث مسرحيته. وليس في هذا تراجع منه عن موقفه، وإنما تأكيد على أن الله ما دام يعيش في خيال الناس فإنه سيبقى موجوداً. إذن فسائرنا ينفي وجود الآلهة في هذه المسرحية، ويؤكد أن كل ما هناك هو فقط فكرة عن هذه الآلهة في أذهان الناس تحميمهم من اليأس ومن لا مقولة هذا الوجود، وبما أن الآلهة القديمة ترد في الأساطير على شكل شخصوس حية، فإن سائرنا يستغلها كوسيلة للجمال والنقاش، ما دام من الممكن محاورتها ومناقشتها حسب الأساطير. كل هذا جعل التطاير يرون في مسرحية «التبايع» خاصة، و«مسرح سائرنا عامة» عودة قوية إلى مسرح الأفكار، وإلى مسرح القضية^(١٠٠).

لم تكن أسطورة أوديب وأسطورة إليكترا وحدهما موضع اهتمام كتاب المسرح الغربيين. فهناك أيضاً أسطورة أنتيجون (ANTIGONE) التي استلهمها كل من كوكتو العام ١٩٤٢ وجان لوي (Jean Anouilh) في العام ١٩٤٢. أسطورة أنتيجون التي يقول في حقها هيجل «إن أنتيجون على حق من وجهة نظرها لأنها تمثل الحق الذي في ضمير كل إنسان» وكريون على حق هو الآخر في نظر نفسه لأنه يمثل الدولة ويحافظ على قوانينها ... فالخلاف إذن لا يقلل التوفيق، ولا بد لكل منهما نتيجة إلهية أن يفتش على حدهم وهدم في التراجيديا^(١٠١).

وقد تناول كوكتو في مسرحية «أنتيجون» الأسطورة القديمة بأولاً بحسبها، بعد أن كشفها واستخلص منها العميقة، حيث نجد في هذه المسرحية مألوف العالم الأفريقي، والعالم الحديث، وكوكتو - من خلال مسرحيته - يحلل فوق تراجيدية سوفو كليس وكأنه يلتفت صورا لبلاد اليونان. وهذا ما عبر عنه في تقديمه للمسرحية حيث قال: «هذه تجربة للتصوير بلاد الإغريق من فوق طائرة، تصويراً يكشف عنها منظرها جديد (...). وربما كانت محاولتي وسيلة لإحياء التور القديمة التي من طرف معاشتنا لها أصبحت تتألمها دون وعي والتبايع. ولكني على الرغم من تحللي فوق نص شهير سأجعل كل واحد يسمعه كما لو كان ذلك لأول مرة»^(١٠٢).

إذن ففي استلهامه لأسطورة أنتيجون محاولة منه الرد على الذين يمتنعون أن التصومس والنواضع القديمة قد أصبحت متجاوزة لقدمها، والكثرة معالجة الكتاب لها. لذلك صاورا ينظرون إليها من دون اهتمام. فبالنسبة إليه إذا كانت أحداث الأسطورة معروفة لدى القارئ سلفاً، فإنه على الكاتب أن يسعى إلى تجديد عنصر التشويق فيها، وأن يضيف إليها بعض العناصر البثكرة حتى يشد القارئ والمتفرج. فكانه يترزاها أو يشاهدها لأول مرة.

إن أنتيجون عند كوكتو تسعى إلى تحقيق ذاتها ووجودها حتى لو أدى بها ذلك إلى التدمير الذاتي. بل إن قضية دفن جثمان أخيها تبدو وكأنها مجرد وكيزة قامت عليها قضيتها الخاصة. ولعل قضيتها الخاصة تكمن في الثورة على النظم القائمة، والقوانين الجامدة، وعلى

الفكر التاريخي

كل ما من شأنه أن يجعل قانون العالم المادي يتغلب على قانون الروح الإنساني. لذلك قال كوكتو: «إن أنبياءون هي بحق قديسي»¹⁴⁴.

وإذا كانت التراجيديا هي الأصل ذات طابع ديني وسهوب، وتسلطهم أساطير كبرى، وتتحدث عن أفكار عظمى تتعلق بشعر المدن وقدر الأشخاص، فإن هذا المفهوم يتغير تماماً عندما يتعلق الأمر بكتاب مسرحي كميّان أنوي، الذي وجد في عصر صنعت فيه المائدة، وسيطر فيه الشك على كل الأفكار والأشكال، وبدأ المفهوم الجديد للتراجيديا يتجلى في الوعي بالاضمحلال التي يمارسها الشعر على الإنسان. إنها تراجيديا الرفض، لا تراجيديا الطنوخ، تراجيديا الصغرية، لا تراجيديا المموج، تراجيديا تتعلق بالاضمحلال أكثر مما تتعلق بالاطلاق¹⁴⁵.

وإذا كانت تراجيديا سيهوكليس «أنبياءون» قد طرحت مفهومها جديداً بالنسبة إلى العالم والفكر الإغريقيين، وهو ذلك الاستدلال بين مفهومين: مفهوم العدالة الاجتماعية ومفهوم العدالة الإلهية. فإن مسرحية أنوي تطرح استدلالاً بين نوعين من الحياة: حياة مبتكدة يمتلكها كرون، وحياة تسعى من خلالها أنبياءون إلى إثبات حريتها التي لا تقدر بشئ: حرية الاختيار، وحرية الفراغ.

ومن سميزات مسرح أنوي أنه فعال، وفاعل على شد الانتباه، وإثارة الدهشة منذ أول وهلة. ولا أمل على ذلك، من أننا يمكننا أننبهون، ونفهم المثلث بين بائس مصري، كما أننا نكتشف خشية السرح عارية من كل شيء في أشكال أن تحول الجبهة ميكانيزمات الفكر. فتبدو هذه المسرحية القائمة على أسطورة قديمة وكأنها تسعى إلى كل مكان وزمان، وإن كان هذا لم يمنع كاتبها من أن يناقش القضايا السياسية التي كانت تعيشها فرنسا آنذاك، خاصة ذلك الصراع بين أنصار الديمقراطية والعدالة الاجتماعية وأنصار السياسة الانتهائية بشكائها الموهوب، ولعل هذا الصراع هو الذي اكتسب شخصيات الأسطورة ملامح وأبعاداً جديدة في مسرحية أنوي.

وفي العام 1926 أحس جان جيروود الديبلوماسي الحنك، الذي دافع عن عدة قضايا إنسانية، بالخطر الذي يهدد أوروبا والعالم من جديد، وبما قد تلعبه الإنسانية من طغامة الحرب وويلاتها. فكتب مسرحية من تقوم حرب طروادة، La guerre de troie n'aura pas lieu، مستلهماً فيها ملحمة الإلهة. لكن حرب طروادة ستؤم، لأسباب إنسانية أولاً، ولأسباب تتعلق بالقضاء والقدر ثانياً. فهلبا، زوجة ميلاس ملك إسبرطة - التي انحطعها باريس ابن ملك طروادة، وكانت سبباً في قيام هذه الحرب بين الإغريق والطوراديين - لم تكن شريرة، ولم تكن تريد أن تلحق الأذى بأي فرد، إلا أن جمالها واختلاف الرجال بها كان سبباً في قيام هذه المأساة.

إن المواضيع التي تطرق إليها جيروود في هذه المسرحية تخص حرب طروادة ظاهرياً ولكنها تخص شخص أوروبا والعالم بأجمعه في العمق. ويظهر جيروود في هذه المسرحية شاعراً، وكاتباً كوميدياً، ورجل أخلاق. فمسرحيته تقوم على قضية الحرب والعدالة، وهي قضية عالمي

منها جبل ما بين الحروب. كما أن أساطير ساحرة كانت تطبع المسرحية على الرغص من سيطرة القدر عليها. إنه قدر يدفع الناس إلى الحروب ويغرضها عليهم قرضا. فهو قدر لا يراعي التفطن ولا أحوال الإنسانية. إنه قوة غامضة تدفع الإنسان إلى أن يقى هلاكه ببعض إرادته. وموضوع حرب طروادة كان أنسب موضوع يمكن للجورود أن يبرز من خلاله كراهيته للحرب. «وبما أنه الصيل بأن الحب أقوى من الحرب، وأنه لابد أن ينتصر الحب في النهاية»⁽¹⁾.

وهكذا نلاحظ أن المسرح الغربي في تعامله مع الميثولوجيا الإغريقية يعرض عليها شخصيات وحيدة، تعيش في مكان وزمان معينين عما، ولكن أجسادها وأصولها يمكنها أن تصبح أجسادا وأصولا. وبذلك يصبح وجود تلك الشخصيات قادرا على أن يضم وحودا جعدها. ومن خلال تلك الشخصيات، يستطيع الواحد منا أن يبحث نفسه عن مزاج عربي، وأن يسكن روحا أخرى، وأن يعيش قدرا آخر.

ولعل ما يعجز التراجيديا الإغريقية عن المسرح الغربي القائم على الميثولوجيا الإغريقية هو أن التراجيديا الإغريقية أكثر صفا، وأكثر انسجاما لأنها تقوم على أساس من العقائد المشتركة، وهي ظل عالم وهي يختلط فيه ما هو إلهي بما هو إنساني. في حين أن المسرح الغربي القائم على الميثولوجيا الإغريقية يستند إلى عقائد مختلفة وانتماءات متباينة. وبذلك تكون أسباب اللجوء فيه إلى الأسطورة مختلفة، والنتائج المنحرفة فيه عن الأسطورة متباينة. ولم تعد الحدود فيه منعقدة بين ما هو إلهي وما هو إنساني. كما الأمر في التراجيديا الإغريقية. وإنما أصبحت هذه الحدود واضحة خصوصا وأن الإيمان بما هو إلهي لم يعد قويا في فترة ما بين الحروب. ولم يعد المسرح الغربي القائم على الأسطورة الإغريقية يجسد صراع الإنسان مع الآلهة، وإنما صراع الإنسان مع نفسه، ومع الإنسان، ومع الحضارة التي طرأت حياته أكثر من اللازم. على أن هناك مع تلك نقطة التقاء بين التراجيديا الإغريقية. والمسرح الغربي القائم على الميثولوجيا الإغريقية وهي أن كلا منهما يهدف إلى تعبئة الوجدانية البشرية.

إن التراجيديا التي شتمهم الميثولوجيا الإغريقية تسمى بصفة عامة إلى وضع العقل البشري أمام الشر الذي لا مبرر له، وأمام الشر المقتال والحرمان المسحوق، والغضب الذي ينتصر بفضل الوسائل التي كان من المفروض أن يهزمه. كما أن هذه التراجيديا تثير أسئلة أصعب: كيف يمكن لأنه أن يكون في الوقت نفسه سببا في خلاصه في خلاصه وفي هلاكه؟ كيف يمكن أن يريد أن يهرب من نفسه التراجع والفشل، والأفطع من ذلك أن يريد أن يهرب من الفشل بواسطة نجاحه⁽²⁾.

والبطل التراجيدي في المسرح الغربي القائم على الميثولوجيا الإغريقية يبدو مركزا على هدفه، ساعيا إلى تدمير قاربه، والتكرار لصدوره. إلا أن هذا القدر يلحق به، ويذكره نطقا منسي قد ارتكبه، ويحمله ضمن إرثه. ويصفه بجسده ويضميره ويواجهه، إلى أن يموت. وبذلك يظهر أن الخطأ الحظوي الذي ارتكبه هو محاولته فصل مصيره عن المصير المشترك. إن مسألة البطل

الفكر الغربي

التراجيدي في المسرح الغربي هي السبب في شقاء أسرته، أو سلالته، أو مدينته. إلا لا يمكن للإنسان المعاصر أن يبحث نفسه عن مصير بعيدا عن مصير الإنسانية جمعاء. إن كتابا مثل جيرودو، وسارتر، وأتوزي لم يكونوا لوثقوا بحرفيا خطوات التمازج الإغريقية، وإنما كانوا يكتبون على هامش كبار التراجيديين الإغريق، فإذا كنا نجد عند التراجيديين الإغريق أن إصرار البطل بمسيره في نواز مع التزامة الضمني، فإن كتاب المسرح الغربيين يخلقون نوعا من الانفصال بين الفعل وما فعله. بل هناك نوع من الانفصال بين الأبطال وما يفعلهم. وبذلك فإن الكتاب الغربيين يضحون بشكل الأسطورة الإضيقية، ويوتقنها العاصم، ويحل عقدها، ويحولون شخصيات الأسطورة معقدة بدوافع مختلفة وأنية، ويحولون نهاية الأسطورة من كارتة منتظرة إلى خواطر جديدة¹⁷.

وأمل السبب الذي دفع كتاب المسرح الغربيين إلى التصرف بكل هذه الحرية في الأساطير الإغريقية راجع إلى أن الشخصيات الأسطورية الإغريقية تبدو في عصرنا كروح حديثة تبحث عن جسد، فأنتيجون، وإليكترا، وأوديب، وأريست، هم «شخصيات تبحث عن قدر»، لقد حرمت لفترات طويلة من مؤلفه، لذلك ضاعت منها هويتها في الطريق نتيجة ما قد يصيب الأساطير من بلاء. وهكذا بدأت هذه الشخصيات تبحث اليوم عن ميراث وحواضر جديدة.

ويمكن أن نخرج في نهاية هذا البحث الخاص بمقالة المسرح العربي بالميثولوجيا الإغريقية بالتنازع الأتي:

1- إن استلزام الأساطير الإغريقية في المسرح الغربي صار شائما في العقود الأولى من هذا القرن. وأمل الاهتمام العربي بالميثولوجيا الإغريقية راجع إلى أنها كانت تشكل بالنسبة إلى الإغريق أنفسهم إجابات من طرف الشعراء التراجيديين عن الأسئلة التي كان يطرحها الإنسان حول طبيعته وقدره. كما أن الإنسان الغربي في فترة ما بين الحربين بدأت نشطه فضاء إنسانية جديدة صار يبحث لها عن إطار لتلقها إلى المسرح. وكان هذا الإطار هو الميثولوجيا الإغريقية.

2- إن كتاب المسرح الفرنسيين هم أكثر الكتاب الغربيين استلزاما للأسطورة الإغريقية، ولا سيما في فترة ما بين الحربين. ويبدو أن ذلك راجع إلى اهتمام كتاب المسرح الفرنسيين بالله، والعالم، والإنسان، وقضايا الدين والأخلاق أكثر من اهتمام غيرهم من الكتاب الغربيين. وأمل أبرز إطار يمكن مناقشة هذه القضايا فيه هو إطار الميثولوجيا الإغريقية.

3- إن شاعل التراجيديين الغربيين مع الميثولوجيا الإغريقية كان على شاكنتين:

أ- كتاب يستلهمون الميثولوجيا الإغريقية بكل جلالها وهيبتها، ويطلبون من الجمهور الدخول في هذا العالم وتصديقه. وإن كانوا يسمون مع ذلك إلى التخلي من الجانب المحلي في هذه الأساطير. وهذا ما فعله كتاب مثل، (أنثويه سواريس) André Szwajcer في مسرحية «تراجيديا إليكترا وأريست»، وجان كوكنو في مسرحية «أنتيجون».

ب - كتاب ينتعون عن الموضوع الأصلي ويعملون على جعله معاصراً، والهدف الأساسي هنا ليس هو رسم صورة للعالم الإغريقي القديم من خلال أخلاقياته أو قضائيات التي كانت تشغله، وإنما هو تمكين إنسان القرن العشرين من التفكير في قضائيات الصغرية، ومن طرحها في إطار رمزي، وهذا ما فعله مثلاً صارتل في مسرحية «الذهب»، وأتوي في مسرحية «النجون»، وبرناردشو في مسرحية «بيجماليون».

ج - إذا كان الكتاب الغربيون يلجأون إلى مصادر مشتركة، فإنهم يصلون إلى نتائج مختلفة، وهذا الاختلاف يبدأ من فهم الأسطورة وتفسيرها، مروراً بطريقة صياغتها وإعادة تشكيل مادتها لتشكلًا جديدًا، وانتهاءً بالقضايا المعبر عنها، والحلول للطروحة، والمواقف التي ينفي تبنيها.

إن الحديث عن علاقة الميثولوجيا الإغريقية بكل من المسرح الإغريقي والمسرح الغربي يتوجها مباشرة إلى الحديث عن علاقتها بالمسرح العربي، وذلك راجع إلى تأثير المسرح الإغريقي، وكذا الغربي،

2 - الأسطورة الإغريقية والمسرح العربي

لا أحد يجادل في أن توفيق الحكيم كان أول من استلهم الأسطورة الإغريقية في المسرح العربي وذلك في العام ١٩٤٢ من خلال مسرحية «بيجماليون»، وإن كان حسين عطية يزعم في مقال له تحت عنوان: «أدب على المسرح السوري - دراسة في أسطورة الإغريقية»^(١) أن الكاتب المسرحي السوري خليل هندواي كتب مسرحية «سارق النار» عن أسطورة بروميثيوس في العام ١٨٨٩، إلا أنه بالعودة إلى تاريخ المسرح السوري، نجد أن خليل هندواي لم يكتب مسرحيته هذه إلا في العام ١٩١٢. بل إن أحمد زاهد محبوك يذهب أبعد من هذا حيث يقول: «وكل الذين كتبوا المسرحية الأسطورية في سورية أشادوا بفضل توفيق الحكيم، واعتبروا بنزولهم نحو الأسطورة مثلثين به، ولا سيما الأوائل منهم. مثل خليل هندواي الذي لم يتأثر به في انطلاق الأسطورة مصدرًا فحسب بل في طريقة صدوره عنها أيضاً»^(٢).

إن عودة الحكيم إلى الأسطورة الإغريقية جاءت بعد الفترة التي قضتها في فرنسا (١٩٢٥ - ١٩٢٧)، حيث افترض بأنه لكي يصبح كاتباً جاداً عليه أن يعود إلى المسرح الإغريقي، وهكذا عاد إلى إسطنبول، وسوفوكليس، ويوريديس، فوجد أنهم يتسجون أفكارهم الخالدة من الميثولوجيا، وأنهم يودعونها ذلك الصراع بين الإنسان والقوى الإكبية. وهكذا آمن الحكيم بأن المسرح لن يتجدد في أدبنا العربي المعاصر إلا إذا بدأنا بالعودة إلى جذمنا الإغريقي، وألغى عنهم، ومنح ما تأخذ عنهم بالفهم والأفكار الشرقية.

وعلى الرغم من أن توفيق الحكيم يقول: «هكذا دفعت دفعا إلى دراسة الأدب التمثيلي عند اليونان... ما نظرت فيه نظرة باحث فرنسي أو أوروبي، بل نظرة باحث عربي شرقي»^(٣) فإنه

الفكر العربي

من حقلنا أن نضاهل إن كانت فعلا نظيرته نظيرة باحث عربي شرقي. أم أنه تأثر بأراء ومواقف الفرنسيين من التراث الإغريقي، خصوصا وأنه قرأ هذا التراث في ترجمته الفرنسية؟ ولم يكن الحكم أول من استلهم الأسطورة الإغريقية فحسب، وإنما كان أيضا أو من استلهم أسطورة أوديب في المسرح العربي. وهذه نقطة لابد من التذكير عليها، إذ إنه كتب «بيجماليون» في العام 1987، أما مسرحية «الملك أوديب» فلم يكتبها إلا في العام 1989. ومع ذلك لم يستطع أي كاتب عربي خلال هذه السنوات السبع التي تفصل بين المسرحيتين أن يتناول أسطورة أوديب، على الرغم من أن استلهم الحكم لأسطورة بيجماليون اعتبر حقا بارزا، وعلى الرغم من أن العودة إلى التراث الإغريقي أثبت أكثر من كاتب عربي، وهكذا، كان على المسرح العربي أن ينظر خطوة الحكم لتظهر بعد ذلك عدة مسرحيات استلهم هذه الأسطورة.

ولاشك أن استلهم الحكم لأسطورة أوديب كان أمرا طبيعيا، ومنظورا، لأنه قرأ «أوديب ملكا» لموشوكيس، وشاهدها مصروضة على مسرح «الكوميديا الفرنسية» *comédie Française*، وقرأ مسرحية «أوديب» لأندريه جيد، وكذا مسرحية «الآلة الجهنمية» لجان كوكو. فبعد أن الحكم كان يسمي من خلال مسرحيته إلى التميز عن كل الفنون وفقدوا أسطورة أوديب، فقد كان يريد أن يبعد عما كل ما يصعب على الفلبية العربية فهمه من الإشارات الميتولوجية، وأن يعرضها عن ثوب المعشنام الوثنية ليطلق عليها ثوب الطهارة الإسلامية، لم يكن يريد أن يظهر من أوديب جوانب الإغريقي المحض، فليس من كافي يريد أن يظهر منه جوانبه الإنسانية. بل إنه كان يعتبر أن مسألة أوديب هي أقل الناس الإغريقية ضحكا هي «الميتولوجيا الدينية»، وأكثرها وضوحا وقاء، وأقربها إلى الناس هي إنسانيتها المجردة. وربما كان هذا هو السبب الذي جعله يسمي بالأسطورة مسارا مخالفا لأحاديثها الأصلية.

وتزويل الحكم الذي اطلع على المسرح الإغريقي وكذا الغربي، لاحظ المكافئة التي احتفظها أسطورة «إليكترا» في هذين المسرحين، لم يكن ليشرح موجهه عن أسطورة خفية كهذه الأسطورة. وهكذا فقد استلهمها في مسرحية «الطعام لكل هم» في العام 1987. فإذا كانت إليكترا قد انتظرت طويلا عودة أخيها أوريسست لينتقم من أمهما وعشيقها الذين قتل أباهما، فإن نهاية في مسرحية الحكم قد انتظرت هي الأخرى طويلا عودة أخيها طارق لتؤكد له أن وفاء أبيهما لم تكن طبعية، وإنما هناك جريمة قتل اشتركت فيها الأم مع عشيقها الطيب، وإذا كانت هناك نقطة تشابه كثيرة بين إليكترا ونادية، فإن الفرق واضح بين أوريسست وطارق، فإذا كان أوريسست قد استجاب لأخته وقتل أمه وعشيقها، فإن طارق لم يستجب لأخته، لأنه كان يعلم عدالة أخرى غير عدالة أوريسست. فالعدالة الحقيقية بالنسبة إليه هي العمل على إزالة البؤس من العالم لأنه سلاح من أسلحة الظلم، والاستعمار، والتخلف. لذلك عوض أن يقتل أمه وعشيقها يفضل أن يرحل هو وأخته عن البيت ليتفرغ لعمله ولشروعه الذي سيغير

العالم. فهو يرفض أن يكون نسخة أخرى من أوريست:

«الشباب: اسمي يا ناديتا... أظنك نواضيتني على أن عصر الإغريقي. يختلف عن عصر القارة.

«الفتاة: ماذا تعني؟

«الشباب: أظني أنك لن تفهميني كما ذهبت إليكم أنا وأوريست إلى قتل أمك وزوج أمك...»¹³¹

وهكذا ينتقل الحكم من أسطورة بهيماليون إلى أسطورة أوديب، إلى أسطورة إيكتر، ليناقش من خلال كل هذه الأساطير مجموعة من القضايا التي كانت تشغل باله كالمصراع بين الفن والحياة، وبين الواقع والحقيقة، وبين القانون والقوة. وإذا كانت أسطورة أوديب قد احتلت مكانة بارزة في كل من المسرح الإغريقي والغربي، فإنها احتلت المكانة نفسها في المسرح العربي. وهكذا كتب علي أحمد باكثير مسرحية «مأساة أوديب» في العام ١٩٦٩، أي في العام نفسه التي كتب فيه الحكم مسرحية «ذلك أوديب». وقد كتب باكثير مسرحية كتر في الحكم انطلاقاً من منظور فلسفي إسلامي، ولعل ما يميز شخصية أوديب في مسرحية باكثير هو أنها لم تكن شخصية تراجيدية بأي حال من الأحوال، «لقد ظهرت في صورة أقرب إلى البطل الشعبي الذي يفتخر بالطاير والصعاب ويقاتل عبها، ولم يفتوب على الإطلاق من صورة بطل مأساوي أو بطل تراجيدي بمنهج أسطورة»¹³². وقد أدخل باكثير تغييراً كبيراً على الأسطورة، حيث جعل جوكاست تعلم قبل أن تزوج بأوديب أن أوديب هو قاتل زوجها لايس، وهو بذلك يعالج الأسطورة، ويخالف كل المسرحيات التي عالجتها انطلاقاً من سوفوكليس وانتهاء بترقيو الحكم. كما أنه بهذا التفسير يجعل الفارئ والمشاهد أمام سؤال جوهرى هو كيف تزوجت جوكاستا من قاتل زوجها وهي تعلم ذلك؟ وما من شك في أن تربية باكثير وتكوينه الإسلاميين قد أثرا بشكل واضح في صياغته للمسرحية، وفي مفهومه للفضاء والقدر. وقد جعل المصراع فيها قائماً بين الشر ومثلاً في لوكتيس كبير الكهنة، والخير مثلاً في أوديب الذي وقع في شركه.

وتستمر أسطورة أوديب في العذاب الدراميون العرب، وبخاصة المسرحيين منهم. وهكذا كتب علي سالم مسرحية «أنت التي قلت الوحشة» العام ١٩٦٩، وعرضت على المسرح العام ١٩٨٠، حيث تناول الأسطورة من منظور سياسي ساخر، تجرأ من خلاله على للقياسات وقدم أوديباً معسراً، فالأحداث لم تعد تجري في «طبيعة» يونانية، وإنما أصبحت تدور في «طبيعة» الأنصر، أو «طبيعة» صحراء مصر»¹³³، لعل على التل: وذلك بناء على إيمانه بأن أسطورة أوديب هي أسطورة فرعونية، إذ إنها الأحداث الحقيقية والتاريخية لأختاتون، وأن للورخ اليوناني هيرودوت هو الذي أوحى لسوفوكليس بمادة مسرحيته¹³⁴.

الفكر التاريخي

ومسرحية علي سالم تقدم أوديب كرجل من عامة الشعب، عب لإتلافه عندما حاصره البر الهول، واشترط أن يتزوج من الملكة - التي مات زوجها بعيداً عن المدينة - لكي يحل الفلز. ويوهم الشعب أن أوديب قد حل الفلز - وقتل أبا الهول - إلا أن هذا الأخير يعود للظهور مرة أخرى بعد أن يكون أوديب قد أمضى كل وقته وجهده في البحث عن تقدم شعبه وتقديم الإحترامات له، وبعد أن منع لأجهزته يجمع هذا الشعب وإلهاته عن الدور الذي يجب أن يقوم به، ويخرج الشعب هذه المرة لمحاكمة أبا الهول، لكنه يتهم لعدم استعداده، ولعدم تحمله مسؤولية الدفاع عن أرضه، إنها هزيمة ١٩٦٧ التي هزمت الشعب المصري وسحقته، بل قتلت كل شيء حي، وكل حلم جعله في العالم العربي.

وقد أدخل علي سالم أيضاً تغييرات على الأسطورة. فأوديب في مسرحيته لم يقتل أبا، ولم يتزوج أمه، ولم يحدد الأقدار، وكل ما يربطه بأوديب الأسطورة هي حل الفلز، والزواج من الملكة وإتلاء المرش نتيجة لذلك.

ويستلهم الكاتب المصري فوزي فهمي أحمد أسطورة أوديب في مسرحيته «عودة الغائب»، وينطلق فيها من منظور سياسي يدور في قلبه التعميد للاعتراف بالأمور الواقع، والدعوة إلى السلام مع إسرائيل. وقد أقام فوزي فهمي مسرحيته على الصراع بين الحقيقة والواقع. تماماً كالمصراع الذي أقامه الحكيم في مسرحيته مع أعضائه في الهارد الزماني. وأوديب فوزي فهمي يتغزل هو الآخر عن شعبه «أوديب» (أنتي سالم) ويحكي قصة الوجدان من أجل تحقيق الحكم، وكذا استمراره في الحكم، وهو بكل هذا يساعد المثاليين على تدمير الطامعات ضده، وعندما يكتشف الحقيقة يرفض أن يمينا عيشه. بل يضحى الجميع، وبذلك أصبحت أسطورة أوديب «مجرد رموز دالة ومشابهة لخلق عليها عموم الواقع المصري ومادة لا يمكن تلك مغالقة طلائعها إلا بالإحالة إلى الواقع المعيش». ومع ذلك تظل المسافة الفكرية قائمة بين ما تحمله مادة الأسطورة من قيم، وما تعرض عليها من قيم عصرية مصرية الممارسة. وتظل المسافة الوجدانية قائمة بين جوهر الشخصية الإغريقية، وواقع الجماهير المصرية ومعاييرها اليومية^{٢٧}.

وفي العام ١٩٧٧ يستلهم الكاتب المصري وليد إخلاصي الأسطورة نفسها ويكتب مسرحية «أوديب»، ويمتدحها مسألة عصرية، ويجعل أحداثها تدور «في مدينة مكتظة بالسكان والشحج. إنها مدينة كبيرة وثرافح على القمة فيها مثقفون وتجار، واستقطاب نشاطات علمية ووسائل تكنولوجيا متطورة. إنه زمن معاصر إذ يقتررب القرون العشرون من نهايته، وتقترب نفوس الشخصيات من تحقيق آمالها»^{٢٨}. وهي مسرحية وليد إخلاصي لا تجد أسماء أنشأها هي الأسطورة كأوديب، وجوكاسته، وكريون، وثريلياس، وإنما تجد أسماء مثل الدكتور سفيان، والدكتور البهي، ومضرب، وأسماء - إنها أسماء أساتذة جامعيين، رؤساء مراكز جامعية للعمل الإلكتروني. ولا تدور الأحداث في «طبيعة اليونانية»، وإنما في مركز جامعي للعمل

الإلكتروني. كما أن الصراع لا يدور بين الحقيقة والواقع، ولا بين أوديب وأبي الهول، إنه صراع الإنسان مع الطفل الإلكتروني.

وإذا كان استلهام توفيق الحكيم لأسطورة أوديب قد دفع مصمومة من الدراميين العرب إلى استلهام الأسطورة نفسها، فلن استلهامه قبل ذلك لأسطورة بهيماليون قد دفع أيضاً بعض الدراميين العرب إلى استلهام الأسطورة نفسها. وهكذا فقد كتب الكاتب السوري خليل هندواي مسرحية «بهيماليون» في العام ١٩٦٢، أي في العام نفسه التي ظهرت فيه مسرحية توفيق الحكيم، كما كتب الكاتب السوري محمد حاج حسين مسرحية «نهاية بهيماليون» في العام ١٩٦٢.

وإذا كانت مسرحية توفيق الحكيم طويلة وتقع في أربعة فصول، فإن مسرحية هندواي قصيرة وتقع في فصل واحد. يظهر فيها بهيماليون مع حبيبته جالاتيا أمام ستارة وهو يدعوها إلى رؤية التمثال الذي صنعه لها. وإذا أراد التدخّل لدخول صنعه فكان الحياء تمنع فيه. وما يلتصق بهيماليون أن يحشّن التمثال ويغطي في تقبله ثم يقع مغشياً عليه. وتسرع جالاتيا إلى صديقه زينو فتقص عليه أمر بهيماليون مستكبرة حبه لتمثاله. هنا قد في الاعتذار لها، ويحاول أن يحميها أن عالم الفن أروع من عالم الحقيقة، ثم يتصمها أن تحمل محل التمثال. فتوافقه. وتقف وراء التمثال. وعندما يصحو بهيماليون يتوسل إلى التمثال أن ينطلق، ولتكنم جالاتيا من وراءه، فيضئ على بهيماليون ثوبه، وغدق يسارع زينو إلى إطفاء التمثال وعين يصحو بهيماليون بعدا شبيه بوزي جالاتيا، فتوحى له أنها هي التمثال وقد تحرك. فيؤكدها حبه وتكره لحبيبته جالاتيا، حينئذ يصح زينو جالاتيا ألا تروح بشيء، وأن تبقى مع بهيماليون على أساس أنها التمثال^{١٢١}.

فالمسرحية إذن انتمتار للخيال الذي يصنع منه الفنان ما يشاء، وهو أسس وأبش من كل شيء. ومن الأساطير اليونانية التي استرعت انتباه الدراميين العرب، أسطورة «بروميثيوس»، فقد استوحى منها خليل هندواي مسرحيتين: مسرحية «سارق النار» في العام ١٩٦٥، ومسرحية «زهرة البركان» في العام ١٩٦٠. كما كتب الكاتب المسرحي المصري محمد الكفاط مسرحية «بروميثيوس» في العام ١٩٩١.

ويصور خليل هندواي بروميثيوس في المسرحية الأولى «سارق النار» مستمداً على الألفية بعد أن سرق النار للجنس، سر الخلق، محاولاً تحقيق لقضائه عن عالم الآلهة، وكذا محاولاً تحقيق ذاته كإنسان يمارس عملية الخلق، ويعرف الأثام، والأمراض، والمعاناة، والاضطرابات، وهو في كل هذا أكثر إبداعاً من الآلهة. لأن ما يخلقه الآلهة يكون ناقصاً، ويحمل ببدن البشر والقرص، والفناء. أما ما يخلقه الإنسان فيلتصق إلى عالم بري لا شر فيه ولا خساء. إن مسرحية «سارق النار» تؤكد «أن الإنسان لا يمكن له أن يحقق ذاته إلا بتعمره على الآلهة، وممارسته عملية الخلق، ومعاناته بعد ذلك العذاب والشقاء»^{١٢٢}.

الفلك القديم

وإذا كان بروميثيوس في مسرحية «سارق النار» قد نمرّد على الآلهة وسرق النار وهبط بها من السماء إلى الأرض، حيث عمدت الحيوانات وانتشرت الأكام والشعور، فإنّه في مسرحية «زهرة الهركان» يحاول أن يكفر عن ذنبه، وأن يعتذر للآلهة بإعطائه النار. وإذا كانت مسرحية «سارق النار» هي مسرحية الهبوط إلى الأرض، فإنّ مسرحية «زهرة الهركان» هي محاولة العودة إلى السماء. لذلك يذهب بروميثيوس إلى الآلهة معطياً ذنبه. ولكن الآلهة تخذله، فقد تخلت عن الإنسان، ويود لو يكون القراء البطلان الإنسانية، ولكن الأمر خرج من يده، ويتركه أن خلاصه الوحيد في الحب حب (هليوس) ولكن (هليوس) يذهب ضحية النار، وتكون القراء، فتلتفت زهرة الهركان، وتعلأ الأرض، وعندها هبط بطيوس بروميثيوس من ذنبه، ويقتطع الإنسان، ويستحق أن يمرج إلى السماء بعد أن عانى الآلام.⁽³⁷⁾

أما بروميثيوس، الكاتب المغربي محمد الكناط، فإنّه يطل علينا من الطليح الغربي، وبالضبط من أيام الحرب التي عرّستها هذه المنطقة، لذلك ارتبط بعام معين هو العام 1991. وتم ربط كعبه بكعب حمرة عم الرسول صطفى الله عليه وسلم الذي استأصله العبد وحشي، وتم ربط رأسه برأس الحسين بن علي الذي تصفّته الرماح في موقعة كربلاء. وبالإضافة إلى الشخصيات التي تنتمي إلى الميثولوجيا الإيرانية كبروميثيوس، وزيوس، والجنوة، فإننا نجد في هذه المسرحية شخصيات من وحي الحدث، حدث حرب الطليح كيقزان، والمباركة، وحلفيوس. ويقول محمد الكناط عن مسرحيته هذه: «عندما فكرت في كتابة مسرحية (بروميثيوس 91)، بدت لي أسطورة بروميثيوس أنسب منطلق للتعبير عما حدث في حرب الطليح. بل بدت لي بروميثيوس وكأنّها كتبت للمناسبة نفسها. وقد كتبتها في تشرين الثاني/نوفمبر، نص «أسطوري»، ونص «واقعي» أو مأخوذ من الحياة الواقعية المعاصرة. وعندما انتهيت التمسح، وهما طبعاً يكونان نصاً واحداً، أحسست أن النص الأسطوري أعمق من النص الواقعي، بذلك أعتبر أن ما كتبت به هو مجرد كتابة أولى تحتاج إلى إعادة نظر».⁽³⁸⁾

ومن بين الأساطير المشهورة التي استلهمها بعض الكتاب العرب، أسطورة «أنثيجون». وهكذا كتب الكاتب السوري سعد الله وديس مسرحية «الرسول المجهول» في مائتم أنثيجون» في العام 1996. وفي هذه المسرحية تظهر (خضرة) الفتاة الجميلة التي أنقذت الحكام للتعاقبون جمالها. وروما بها كشبح باهت الكون بعد أن سبق (خوتها) إلى المتقلبات. ثم يثب بعد ذلك على السلطة مخبر اسمه حسن، فأراد أن يستمتع بختبره كما استمتع بها غيره من الحكام. وتبدو هذه المسرحية مرتبطة بالواقع السياسي لسوريا، على عادة سعد الله ونوس في أغلب مسرحياته.

وقد لاحظ أحمد زباد محبته أن نقاط التشابه عديدة بين مسرحية سعد الله ونوس ومسرحية «انتيجونا» لسوفوكليس. وقد أحصاها في الجدول التالي:

انتيجونا	الرسول المجهول في ماتم انتيجونا
١- كريون يتولى الحكم بعد أوديب.	١- المخبر ينقلب على أسياده ويتولى الحكم.
٢- كريون يمرض على المدينة فواتيته الصارمة.	٢- المخبر يمرض على المدينة العنف والانتهاك.
٣- انتيجونا تصعد وتتحدى الملك.	٣- خضرة تصعد وتتحدى المخبر.
٤- انتيجونا تتمسك بالأصناف الدينية.	٤- خضرة تتمسك بالقيم الروحية للمدينة.
٥- الكاهن يعمل على إقلاق انتيجونا.	٥- العتي يعمل على إقلاق خضرة.
٦- كسيريون يصاب بالفجائع في أسرته.	٦- المخبر يصاب بحك داخلي.
٧- كريون يهان.	٧- الفظير يهان ^(٣١) .

كما استلهم الكاتب السوري رياض نصيب الأسطورة نفسها. وكتب مسرحية «الحداد يلق بانتيجون» في العام ١٩٧٨. وهي مأهولة في ثلاثة فصول. الأولى أن عنوانها يتكررا بثلاثية الكاتب المسرحي الأمريكي يوجين أونيل «الحداد يلق باليكترا» (Le devil Seed & Eclipse). وهي مسرحية رياض نصيب عصمت لا نجد لا انتيجون، ولا كريون، ولا إينركل، ولا بولينيس، وإنما نجد أسماء مثل: محمد، وإسمين، ومأمون، والوسيفي الأسى. كما أن أحداثها لا تدور تحت أسوار مدينة طيبة ولا داخل قصر كريون، وإنما في هيللا حجرية بيطاء، وخارج أسوارها حيث يوجد كوخ من الطون، وهيست انتيجون هي التي تموت في هذه المسرحية، وإنما الجمهور! بمصطف حملة البنادق في صدر المسرح صفا ألقيا وأهداء، ثم يتقدمون بخطوات صمكرة منتظمة نحو المقدمة. يمدحون مادتهم إلى الجمهور في الصلاة. ويطلقون النار. مبخان^(٣٢).

ولما كان توفيق الحكيم قد استلهم أسطورة إيكترنا حينما كتب مسرحية «الطعام لكل فم»، حيث جعلها في إطار مصري، وطرح فيها قضايا معاصرة بعضها عن طلاء الميثولوجيا الإغريقية، فإن حسن حمادة قد استلهم الأسطورة نفسها. وكتب مسرحية «إيكترنا الجديدة» في العام ١٩٧٧. وقد جاهد المسرحية صراخا بين السياسة والفن. بين الحكم الذاتي والحكم الجمهوري، بين الظلم والعدل، جاءت بحثا متواصلا عن لطائف الشعوب المضطهدة للحرية والعدل والكرامة. فكانت لوحات سريعة حادة التبرار، متوترة الإيقاع، حافلة الأسلوب حينما «شاعرية الصور حينما... ليست مأساة يونانية ولا مأساة معاصرة... ليست

الفكر التاريخي

أسطورة ولا حرافة... ليست مسرحية سياسية خالصة، ففيها من تشنجات «إيكثراء» ما يذكره بالأساس اليونانية، وفيها من دعاء السياسيين ما يذكره بالتقارير السياسية المعاصرة، وفيها من هذا وذلك ما يفرقه في الماضي ويوصله إلى التفكير في الحاضر، فإنا نبي من «إيكثراء» اليونانية إن شاء الله^{١٢٩}.

ومن الأساطير اليونانية الشهيرة التي يبدو أنها لم تجذب إليها كثيرا من الدراميين العرب، أسطورة «ميديا» - ميديا التي هجرت الأصل والوطن، وفقدت أخلاها، وفرت مع حبيبها ياسون الذي جاء إلى بلدها للحصول على الفرو النعيب حتى يتمكن من استرداد عرشه من عمه بلياس - إلا أن ياسون سيخون زوجته ميديا - التي عاش معها في كورنث وأنجب منها طفلين - مع زوجة أخرى، وهنا تقر ميديا الانتقام، وعلى الرغم من أن هذه الأسطورة قد ألهمت كلا من يوربيدس وسينكا وكورسي، وأنوي، إلا أنه على ما يبدو لم تجذب إليها كثيرا من الكتاب العرب. وهكذا لم أشر إلا على مسرحية «حكاية جيسون وميديا» التي قدمها جهااد سعد في مهرجان دمشق الصيفي عشر للفنون المسرحية في العام ١٩٨٨، حيث كان مؤلفها، ومخرجها، وممثلا فيها، وقد حاول في مسرحيته هذه أن يفرج بين الدرامي والمهمي، وأن يوفق بين التفرج الذي يعرف الأسطورة والتفرج الذي يجعلها، كما أنه أحدث إضافة في الأسطورة هي شخصية الكاهن. ويبدو أنه يعمل المصنوع الجاهلي أو ربما الحكمة والتأمل، لقد بدأ جهااد سعد مسرحيته «مصورته الموهبة» من أن «أر جيسون» قبل أن يذهب ميديا من أتبع من تمن؟ وتركه دون إجابة. ترك مله، مضام المسرحي مفتوحا ولم يلقه نهاية عيشية، وإنما أشعل شمعاً وسط ظلام حالكة فكانت النهاية قاذوا حنرا، أو ربما متعصفا. «حكاية جيسون وميديا» هي صرخة ظلم موهوب، فيها الاحتجاج وفيها التساؤل، والأهم من هذا كله فيها حمى الرغبة في قول شيء والإفصاح عن قلق ليس دائما وإنما هو كوني شامل، ملقة الفن^{١٣٠}.

ولابد من الإشارة إلى أن الدراميين العرب لم ينفوا عند استلهم الأساطير المشهورة كأسطورة أوديب، وأنتيجون، وإيكثراء، وميديا، وإنما استلهموا أيضا أساطير قليلة الشهرة في المسرح الإغريقي والفروبي، بل مجهولة أحيانا، حيث لم يرد ذكرها في القواميس والموسوعات المتخصصة في الميثولوجيا الإغريقية.

وهكذا كتب خليل هنداري في العام ١٩٤٢ مسرحية «طريش» التي استوحاها من أسطورة «طريشة» وهي ابنه راع في الجبل زلت إلى الفتلة لتصبح فيها الفتاة، هيأت حديث الأنديا وعشيرة الأغنياء ورجال الدولة، ثم عشقتها الفنان براكستيل، فضع لها تعاقيل كثيرة. أخذ الناس في صادة تماثيلها لما فيها من جمال، فضع فتاة أيتها وقدموها للمحاكمة. وحين أعيت محامياها المحبة، تقدم براكستيل وحسر عنها رداها، فتبدت عارية أمام الجميع، فاطر لها القضاة بالجمال، وطرحت طافرة^{١٣١}. وهكذا يؤكد خليل هنداري من خلال هذه المسرحية أن

الضمان الحق للناس بالمعيش مع الجمال والاستمتاع به، لأنه يعرف كيف يتذوقه، ويعرف كيف يجعل الناس يتذوقونه.

كما كتب الكاتب السوري هيد الرحمن أبو فوس مسرحية «لايس» في العام 1960، وهي الأخرى أسطورة مسمومة ثروي أن لايس كانت أجمل امرأة في عصرها، هجرت مدينتها كورنته وقدمت إلى أثينا حيث اكتسبت فيها الآداب والفنون، وأصبحت من أفضل نساء أثينا. فأحبها المظلماء، والمفكرين، والفنانين، وكبار رجال الدولة. وأصبحت مقامراتها حديث المجالس، فأجمع كهان أثينا وشيوخها على التخلص منها، فاختاروا برجها في الأدغال البعيدة بدلاً من الساحات العامة حتى لا يهزوا عليهم عشاقها والمفكرون بها^١.

كما أنه لم في المسرح العربي استلهام أسطوريين إغريقيين معروفين، لكنهما لم تحظا باهتمام كبير في كل من المسرح الإغريقي والمسرح الغربي، وهما: أسطورة «سيريز» وأسطورة «مافوز» (Mafouz). وهكذا كتب خليل هندلوي مسرحية «سيريز» في العام 1962 ليؤكد من خلالها أن عذاب الإنسان أبدي مستمر ما دام ثمة آلهة، لأن الآلهة تكملي بتعذيبه، ولكنه على الرغم من ذلك لا يستسلم ولا يتذبح، بل يتعدى ويثور.

وكتب سعدالله ونوس مسرحية «مافوز تخطف في الحياة» في العام 1962 مستلهما فيها أسطورة الساحرة مافوز التي لا يفتح بصريها على شخص أم شيء إلا ويحول إلى حجر، وقد طرح في هذه المسرحية ما يبرهّن الإنسان من الصراع بين آلهة وآتين بين الحب والسلطة، وبين أن السلطة هي أكثر هاته الأشياء خطراً على الإنسان.

وبعد استعراض هذه النماذج التي تشكل جذاباً من المسرحيات التي عاد فيها الدراميون العرب إلى الميثولوجيا الإغريقية، يمكن الخروج بالنتائج التالية:

١. إن أول من استلهم الأسطورة الإغريقية في المسرح العربي هو الكاتب المصري توفيق الحكيم، من خلال مسرحية «بيجماليون» وذلك في العام 1927.

٢. إن أكثر الكتاب العرب استلهاماً للأساطير الإغريقية على ما يبدو الكاتب السوري خليل هندلوي، حيث كتب «بيجماليون» (1947)، و«فرني» (1948)، و«سارق النار» (1948)، و«جزيرة بلا رجل» (1948)، و«زهرة البركان» (1962)، و«سيريز» (1962). وبذلك تكون الأساطير الإغريقية قد استكثرت، فعالج عدداً منها في مسرحيات قصار.

٣. إذا كان الكتاب المسرحيون الفرنسيون أكثر الكتاب الغربيين تماثلاً مع الميثولوجيا الإغريقية، فإن الكتاب المسرحيين السوريين - على ما يبدو - أكثر الكتاب العرب تماثلاً معها، ويكفي أن نسرد النماذج التالية كدليل على ذلك: خليل هندلوي (بيجماليون - فرني - سارق النار - فتلة - جزيرة بلا رجل - زهرة البركان - سيريز)، عبد الرحمن أبو فوس (بأفوس - لايس)، محمد حجاج حسون (تلهيا بيجماليون)، سعدالله ونوس (مافوز تخطف في الحياة).

العنقود

الرمول (الحيول في عالم أنتيجون)، علي عقلة عرسان (أمومة)، رياض عصمت (الحداد بايق بانتيجون)، ولید إخلاصي (أوديب).

٤. يبدو أن أسطورة أوديب قد اجتذبت الدراميين المصريين أكثر من غيرهم. حيث إننا نجد ثلاثة كتب مصريين قد تناولوها وهم: توفيق الحكيم، وعلي سالم، وهوري أحمد فهمي.

٥. إذا كانت أسطورة بيجماليون لم تجذب إليها كثيراً من الكتاب المسرحيين الغربيين، حيث لم يشتهر من الأعمال الغربية الشائعة على هذه الأسطورة سوى مسرحية «بيجماليون» للكاتب المسرحي الأيرلندي بوناريتو. فإنه على العكس من ذلك قد اجتذبت عدداً من الدراميين العرب، حيث تناولها كما وأبنا كل من توفيق الحكيم، وخليل هندawi، ومحمد حاج حسين.

٦. إذا كان الكاتب المصري الألماني (هنريش فون كلينست) Heinrich Von Kleist (١٧٧٧-١٨١١) أول من نقل أسطورة أوديب من جوهنا الفاسواي إلى جو كومبيدي من خلال مسرحية «الجرة للكمورة» Le cruche cassée في العام ١٨٠٨، حيث أظهر عمله هذا خطوة جريئة، فإن الخطوة نفسها قام بها الكاتب المصري علي سالم حيث نقل أسطورة أوديب إلى جو كومبيدي من خلال مسرحية «أنت التي قتلت الوطواط» في العام ١٩٦٦.

٧. إذا كان الدراميون العرب قد استلهموا الأساطير نفسها التي استلهمها الدراميون الغربيون وهي أساطير مشهورة كـأسطورة أوديب، وأنتيجون، وإليكترا، وميديا، فإنهم تميزوا عن الدراميين الغربيين بابتعادهم عن أساطير «موتوكاس» لـأبي، وفريتي، وماموز.

٨. بالإضافة إلى استخدام الدراميين العرب لأساطير مشهورة أو معروفة، فقد عمد بعضهم إلى المزج بين أكثر من أسطورة في مسرحية واحدة، وهكذا مزج توفيق الحكيم في مسرحية «بيجماليون» بين ثلاث أساطير هي: «بيجماليون»، و«إليكترا»، و«لوسيس». وهي أساطير وُردت متفرقة في الميثولوجيا الإغريقية، كما أن علي عقلة عرسان قد مزج في مسرحية «أمومة» بين أسطورتَي أنتيجون وإليكترا.

٩. إن تعامل الدراميين العرب مع الأسطورة الإغريقية كان على شاكليتين:

أ. تعامل يعيد صياغة الأسطورة حيث يستفيد الكاتب من هيكلتها ويستخدم عناصرها من شخصيات، وأحداث وأمكنة، وأزمنة. قد يضيف إليها بعض العناصر وقد لا يضيفه، لكن المهم هو طرح فكرة جديدة أثناء إعادة صياغة الأسطورة.

ب. تعامل يمكن أن يسمى خلقاً للأسطورة، حيث يعتمد الكاتب على خلق هيكله كهيكل الأسطورة، وإلى جعل مسرحيته تشتمل على شخصيات، وأحداث وأمكنة، وأزمنة، ومواقف، شبيهة بخلق الوجود في الأسطورة، وبذلك تبني المسرحية استقلاليته، والأسطورة استقلاليته، على أساس أن يلتقي في الطبيعة والروح، أو في العنوان أو أسماء الشخصيات، كـمسرحية «أوديب» لوليد إخلاصي ومسرحية «الحداد بايق بانتيجون» لرياض عصمت.

١٠- إن الدراميين العرب في المراحل الأولى لتعاملهم مع الميثولوجيا الإغريقية، كانوا يمثلون بها هو كافي ومطلق بعيدا عن العيادة اليومية. وكانت نجبتهم القضايا الميتافيزيقية والجدلية التي لا تعمل بقضايا المجتمع العربي ولا بالسياسة المحلية. ولم يتم التحول نحو هذه القضايا والتمسوم العميقة إلا بعد أن عرف المجتمع العربي عدة هزات سياسية، وتكسبات عسكرية وإحباطات فكرية وثقافية.

١- أعياد عودة الناصيين العرب إلى الميثولوجيا الإغريقية

إن عودة الدراميين العرب إلى الميثولوجيا الإغريقية ناتجة عن نوعين من الأسباب: أسباب موضوعية ناتجة من طبيعة الميثولوجيا الإغريقية نفسها، وأسباب ذاتية ناتجة من واقع المسرح والمجتمع العربيين:

أولا: الأسباب الموضوعية

١- الصورة الإسمانية لألهة الإغريق، فالإغريقي كان ينظر إلى آلهته من منظور ناسوتي. بينما كان ينظر الفرعوني، أو البابلي، أو الآشوري... إلخ إلى آلهته من منظور لاموتي. فهذه الصورة الإنسانية للألهة، وما تنتج به من جمال وتأسف تجعل الإغريقي وغير الإغريقي يحن بأن عالم الآلهة ليس هالكا خريبا، وإنما هو عالم يمكن الاعتبار منه والاتصال به، بل يمكن توجيه الانتقادات إليه. وهذا أمر مغربي في حد ذاته.

٢- إن الميثولوجيا الإغريقية تعكس ما كانت تتمتع به بلاد اليونان من حرية وديمقراطية. ولاشك أن كل كاتب يعاني من انعدام الحرية والديمقراطية لن يجد فضاء أمثل من الفضاء الإغريقي لممارسة فيه الحرية والديمقراطية.

٣- إن البطل الإغريقي فرد ذو أبعاد إنسانية شاملة، غير محددة لا يمكن ولايزمان. تواجه الصعاب فيشمخ أمامها، ويتحملها بصبر وصعته بل يتحداها أحيانا. وإن كان في حقيقة الأمر لا يسمى بكل حدة إلى زواياها. وكانت بارزة غير واضحة يرد بقاء هذه الصعاب حتى يظل يماني، لأنه يحن بوجوده من خلال معاناته. إن الميثولوجيا اليونانية تتعلق من قضية إنسان لتعمل إلى قضايا الإنسانية، وتوضح لنا حقيقة مهمة هي أن مشاكل الإنسان الجوهرية هي نفسها في كل مكان وزمان. لذلك اشتهر من الميثولوجيا الإغريقية كل من أوديس، وهيراقل، وسيزيف، وأوريس، وبيروميثوس، وانتيجون، وإيكترا... إلخ. في حين لم يشتهر من التراث الفرعوني إلا إيزيس وأوزيريس، ومن التراث البابلي سوى جلجامش. كما أن الطلب أنبطال الميثولوجيا الإغريقية هم رموز للثورة والتمرد: أثورة على الآلهة، وعلى الظلم والعبودية، والتمرّد على النظم الفاسدة والقوانين البخلية بكرامة وحقوق الإنسان. ولاشك أن كلنا يسمى

أى زرع بذور الثورة والتمرد في مجتمعه، لن يجد أحسن من أبطال الميثولوجيا الإغريقية كأرواح لهذه الثورة وهذا التمرد.

فـ تتميز أيضاً الميثولوجيا الإغريقية بثراء مواضيعها - وهكذا يمكن للكاتب المسرحي أن يجد فيها عدة أوجه للاشتغالات البشرية: كالحب أو الكراهية، والحرب أو السلم، والخيانة أو التوبة، والتضحية والإيثار، والوطنية أو الخيانة، والإخلاص أو الفخر. كما يمكنه أن يجد فيها تمثيلاً لهذا العالم وفنائها العالم الآخر - عالم الآلهة بلا معقوليتها أحياناً، وبشرها وظلمها أحياناً، وبعدائها وخيرها أحياناً أخرى. والشير في الميثولوجيا اليونانية هو أنها تسمح بمرح كل هذه العناصر الخيالية بأشياء بسيطة من واقع الحياة، كما تسمح بتجسيد هذا المزيج هوى خيالية للمسرح. فيصبح بذلك معادلاً موضوعياً لعالم رمزي.

فـ الارتباط الوثيق بين الميثولوجيا الإغريقية والمسرح الإغريقي، فكانه لم يخلق إلا لينهل منها. وكأنها لم تخلق إلا لتكون مادة له، وهكذا فكل من يعود إلى المسرح الإغريقي لياخذ عنه ويستلهمه، لابد أن يعود إلى الميثولوجيا الإغريقية.

٦- إذا كان الكهنة، ورجال الدين، والسحرة هم الذين صاغوا أغلب ميثولوجيات العالم، فإن الميثولوجيا الإغريقية - على الرغم من علاقتها الضيقة بالدين - قد صاغها في حقيقة الأمر كل من الشعائر والمغال - الأول هو مصدر ميثولوجيا الهة الناس، أعطى الآلهة أشكالها، وعرف كيف يعتمد من الميثولوجيا ما لا يخص من الرسوم، والشاغل، والشوش - إن هاليم هو الذي خلق الميثولوجيا الإغريقية، والكاتب المسرحي حينما يتعامل معها، فهو يتعامل مع قوالب خيالية صاغها شاعر، ونحتها مثال، وليس قوالب جاسدة صاغها كاتب، وإنها بالأسرار رجل دين، وزرع فيها الرعب ساحر.

ثانياً - الأعيان الذاتية

١- إن نظرة المراقبي الغربي خاصة والمثقف العربي عامة للثقافة والإنسان اليونانيين، هي نظرة انبهار - فهو ينظر إلى الثقافة اليونانية على أنها بداية الإنسانية الحقة، وهي ثقافة العقل والوضوح، وهي ثقافة خالدة تتعدى مكانها وزمانها، وهي لهذا أساس العالمية في الفن والفكر والعلم، وهي لهذا كله منبع مستنير ونموذج دائم يجب الاحتذاء به. وهو ينظر إلى الإنسان اليوناني على أنه يمثل الإنسانية الكاملة، وأنه نموذج الإنسان الخلاق، وفيه تتجسد قيم الحرية، وكذا قيم التضحية، وهو أخيراً إيمان العقل^(١٢).

ولعل في هذا النص الذي نسقته لعبد الرحمن بدوي ما يثبت انبهار المثقف العربي عامة أمام الثقافة اليونانية، حيث يقول: «هاهنا معبد الروح، ضلوبي للداخلين، وهاهنا ميلاد العقل - فهذهوا نحنفل به يا من بالعقل تؤمنون، هلموا ههنا في لحظة فلسفية عالية امتزجت الروح

الإنسانية لأول مرة هزة الخلق، فانتفض عليها جثث العقل، وبالعقل كان الإنسان الأعلى... هنا أنبياء العقل الأزلي المتبادل، أرسلهم في ساعة السرور القدوس كي ينفضوا في الإنسان روح الحرية والتبل والقداسة، روح الحق والخير والجمال»^{١٠}.

٨- إن عودة الترامبون العرب - وبخصوصاً الأوائل منهم كترهيق الحكيم - إلى الميثولوجيا اليونانية كان من أجل ترسيخ أسس ودعائم المسرح في ثقافتنا العربية، فإما لم تعرف المسرح إلا هي جهود متأخرة لا بد لكي ترسخه في ثقافتها من أن تعود إلى منبع الأصلي وتأخذ عنه. والنبع الأصلي هو المسرح الإغريقي، ولا شك أن العودة إلى المسرح الإغريقي تعني العودة إلى الميثولوجيا الإغريقية، مادام يقوم عليها بالأساس.

٩- إن الترامبون العرب الأوائل - وخاصة ترهيق الحكيم - قد عادوا أيضاً إلى الميثولوجيا الإغريقية بدافع تقليد الغرب في عودته إليها، على الرغم من أن المجتمع العربي لم تتوفر فيه الشروط لتضمها التي توفرت في المجتمع الغربي، التي دفعته إلى العودة إلى الأسطورة الإغريقية، فالمجتمع الغربي قد عاد إليها نتيجة الشعور بالفقرية داخل العصر الرأسمالي المتأخر، حيث أصبح الواقع الاجتماعي موضوع تساؤل متشعر، وأمل «الرغبة المزروجة في تبسيط هذا الواقع المعقد إلى حد غير محتمل، والاكتفاء بالجوانب الموهبة، والرغبة في إبراز كون ما يربط الكائنات الإنسانية هو الروابط الإنسانية الأولية لا الروابط المادية، هذه الرغبة المزروجة تؤدي إلى ظهور الأسطورة في الثقافة»^{١١}. إذن فدافع الدرامي العربي إلى تقليد الدرامي العربي في عودته إلى الميثولوجيا الإغريقية هو دافع فني أولاً، كما أنه كان يسمى إلى السير في الطريق نفسه الذي سارت فيه النهضة الأوروبية ثانياً.

١٠- إذا كان ترهيق الحكيم قد عاد إلى الميثولوجيا الإغريقية في مرحلة من المراحل تقليداً للغرب، فإن الكتاب المسرحيين العرب الذين جاءوا من بعده قد عادوا إليها تقليداً له.. فقد لاحظوا كيف أن الميثولوجيا الإغريقية قد سمحت له بطرح ومناقشة قضايا وجودية وميتافيزيقية، ولاحظوا الشهرة التي وصل إليها بفضل استلهاها، بل لاحظوا كيف أن مسرحياته قد بدأت تترجم إلى عدة لغات، وتعرض على مسارح أوروبا، فارتأوا أن يصلوا إلى ما وصل إليه بفضل عودته إلى الميثولوجيا الإغريقية.

١١- إن الكتاب المسرحيين العرب قد عاشوا، وعاروا ويمشون، في واقع عربي مختلف ومشهور، تسعى فيه الشعوب العربية إلى تحقيق الحرية والعدالة بعيداً عن القمع، والإحباط، وخيبة الأمل.. وهي كلها من الأحيان لا يملك الكاتب المسرحي العربي إلا الهروب إلى ميثولوجيا الإغريقية للتعبير عن آرائه دون التعرض للاهتة المصطبة السياسية، أو الدينية... إلخ، فهو يختار وراء شخصيات الميثولوجيا الإغريقية ليقول بشكل غير مباشر ما لا يستطيع

الفكر التاريخي

قوله بشكل مباشر. ويقول لقيحها ما لا يستطيع قوله نصريها. ولعل الكاتب المسرحي المصري خليل مندلاوي قد تحدث باسمه. وباسم أغلب الكتاب المسرحيين العرب حين قال: «وحيث أدركت أن الواقع لا يمكنني أن أخوض فيه كما أشاء. لأنه لا ينشر ولا يباع ولا يمكن. وحيث أدركت أن نفسي أصبحت تنزلق إلى الطغيان والمشكلات الإنسانية. عدت كالهزوم إلى عالم الأساطير، وهذه المرة الأساطير اليونانية»^{١٢}.

١٢. ومن الأسباب التي دفعت المسرحيين العرب أيضا إلى التعامل مع الميثولوجيا الإغريقية أكثر من غيرها. الرغبة في تناول أساطير تناولها كثير التراجيديين الإغريق. وكذا كثير المسرحيين الغربيين. وإعادة صياغتها. وتفسيرها تفسيراً جديداً. بل مغايراً للتفسيرات الإغريقية والغربية. بل والتصرف فيها أحيانا إلى حد بعيد. كل هذا رغبة في إثبات الذات، ومضاهاة الآخر.

وهكذا يمكن أن نقول في نهاية هذه الدراسة إن الميثولوجيا الإغريقية كانت وستظل نبعاً خصباً لكتاب الدراما في العالم بأسره. لأن القيم الرقعية التي تطرحها وتناقشها قيم خالدة تتجاوز حدود المكان والزمان. لكن ينبغي التأكيد على أن الميثولوجيا الإغريقية لا يمكنها أن تصنع لوحدها مسرحاً. إذ لابد للكاتب المسرحي من خلال ثقافته، ورؤيته الخاصة، أن يستعيد من ثراء مواضيعها. ويحدث من خلال استجابات عاطفية في نفوس المشاهدين. وأن يفسر الدلالات والرموز والمعاني الكامنة فيها. بحيث يصبح مجرد استبداء اسم شططمية من شخصياتها مثالا على تلك الدلالات والرموز والمعاني.

إن الميثولوجيا الإغريقية لغة متكاملة من الرموز. تنعكس عليها علوم ومشاكل الإنسان سواء ما تعلق منها بالديني، أو بالفلك، أو بالطلق. إنها انفتاح على القدسي. ومداخل إلى الحقيقة، وإلى الكائن. واستخدامها هي المسرح هو نوع من إعادة خلق ذلك الجو الطقوسي والشعائري الذي كان يتميز به المسرح القديم. وصار يقتلده المسرح الحديث. إن استلزامها محاولة العودة إلى فلسفة المسرح التي ضاعت في مجتمعات صناعية، وبيروقراطية، أبعدت الإنسان عن القيم الأساسية، والقيم الأصلية.

ولاشك أن العودة إلى الميثولوجيا الإغريقية لن تمنع الكاتب المسرحي من الربط بين الواقعي والخيالي بين الماضي والحاضر. فهو إما أن يتبع من الأسطورة إلى الواقع. وإما أن يتجه من الواقع إلى الأسطورة. فتصبح بذلك الأسطورة واقعا. أو يصبح الواقع أسطورة. وهي كلتا الحالتين هناك ربط بين الواقع والأسطورة.

- JEAN-Pierre Vernant: la pensée, la problématique mythologique ou: dictionnaire de mythologie et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique A.J. sous la direction de Yves Bonnefroy-Plumet Paris-P. 473-474. -1
- LEAMIN: Mythologie et géographie (collection d'études mythologiques) Paris: sous les lettres: Paris, 1979-P.3 -2
- Idem-P.13. -3
- Cat par Edith Hamilton, ou: la mythologie (en: dion, ses lettres, ses Mythes)-traduit de l'anglais par Abeth de Beaupre-Marsbourg Université - Verviers - 1978-P.13. -4
- Jean Pierre Vernant: Mythe et pensée chez les Grecs - Tome II - petite collection Maspero Paris - 1982 P. 86. -5
- Edith Hamilton: La Mythologie - P. 8. -6
- E.O Jones: Mythes et rites dans le proche-Orient ancien - traduit de l'anglais par René Brune-Rethoré-Collection: L'Asiatique - Payot - 1963-P.263. -7
- Idem-P. 263. -8
- Platon, cité par Vladimir Gerasimov: ou: Mythologie du monde ancien - Marsbourg Université - L'Asiatique-1987-P.83-82. -9
- Cat par Maria Elade: ou: Histoire des croyances et des idées religieuses - Tome I - Payot- 1963-P.272. -10
- Louis Gernet et André Boulanger: Le grec dans la religion-Editions: Albin Michel-Paris- 1970 -P.248 -11
- Maria Elade: Histoire des croyances et des idées religieuses/Tome I-P.265. -12
- Idem - P. 266. -13
- Louis Gernet et André Boulanger: Le grec dans la religion - P. 217-218 -14
- Maria Elade: Histoire des croyances et des idées religieuses/Tome I-P.296-300. -15
- Jean Pierre Vernant: Mythe et pensée chez les Grecs - Tome 2-P. 90. -16
- Jean Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet: Le grec antique - Tome I - du mythe à la raison. Editions du Seuil - Paris - 1990-P.113. -17
- Louis Gernet et André Boulanger: Le grec dans la religion P.236. -18
- Jean Jacques Haffre: Le vin dans la Grèce classique - P. U. P. 1ère édition- Paris 1988-P.32. -19
- Pierre Gernet: La mythologie grecque - que faut-il en dire? 582 P. U. P. 11ème édition - Paris- 1984-P. 36. 37 -20
- Louis Gernet et André Boulanger: Le grec dans la religion P. 236. -21
- Vladimir Gerasimov: Mythologie du monde ancien - P. 76. -22
- L. de Platon, Mythologie, et philosophie ou: dictionnaire de mythologie et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique - Tome I: sous la direction de Yves Bonnefroy-Plumet Paris - 1981 P.268. -23

- Luc Bréhon: *Platon, les mots et les mythes - Textes à l'appui* - Maspéro-Paris. 1982-P. 21 -34
- Platon, cité par Vladimir Gignac II in: *Mythologies du monde antique* - P. 81 -35
- Jacques Bouquaire: *Le mythe selon la poétique ou: Formation et survie des mythes*-Travaux et mémoires-colloque de Marseille. Les Belles Lettres-Paris. 1977-P. 31 - 32 -36
- Idem p. 34-35 -37
- Plutarque, cité par Thomas Vernant in: *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*-les Belles Lettres - Paris. 1977-P. 312. -38
- Pierre Grimal: *La mythologie grecque* -P. 100 -39
- Jacques de Romilly la tragédie grecque -P. U.F. -Quadrige- 1ère édition-Paris-1986- P. 8. -40
- H. C. Baldy le Théâtre tragique des grecs traduit de l'anglais par Jean-Pierre Darmon- AGORA N° 9 Maspéro -Paris-1975 -p. 118. -41
- Idem-P. 121 -42
- Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet: *Mythe et tragédie en grec antique*- Travaux à l'appui Histoire classique - série dirigée par Pierre Vidal-Jacques-Robert la découverte-Paris- 1989-P. 31. -43
- Jacques de Romilly la tragédie grecque -P. 83. -44
- جمال نصيف التكريتي ، «قراة وقاصات في المسرح الإغريقي» ، سلسلة دراسات - عدد 788 ، 1988 ، ص 150. -45
- Jacques de Romilly la tragédie grecque -P. 112. -46
- جمال نصيف التكريتي ، «قراة وقاصات في المسرح الإغريقي» ، ص 171 ، -47
- Jacques de Romilly la tragédie grecque -P. 143 -48
- Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet: *Mythe et tragédie en grec antique*- P. 25. -49
- H. C. BALDY le théâtre tragique des Grecs -P. 12. -50
- Jacques Scherer: *Dramaturgies d'Œdipe* - P.U.F. -Bourcier - 1ère édition-Paris- 1983-P. 164. -51
- Idem - pp. 164-167 -52
- Antoine Hérode de la mort, cité par Jacques Scherer in: *Dramaturgies d'Œdipe* -p. 172. -53
- إبراهيم حمادة ، من حصاد التراما والقلم ، دراسات أدبية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1987 ، ص 11. -54
- لؤي جع النسي ، ص 19. -55
- محمدي عبد الله إبراهيم ، أسطورة أوديب في السورح المعاصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1987 ، ص 27. -56
- إبراهيم حمادة ، من حصاد التراما والقلم ، ص 17. -57
- سليمة أسعد ، الأسطورة في الأدب العربي - عالم الفكر ، المجلد السادس عشر ، العدد الثالث ، أكتوبر / نوفمبر / ديسمبر - 1988 - ص 179. -58
- إبراهيم حمادة ، من حصاد التراما والقلم ، ص 17. -59

- 30- Eglise d'Orléans est par Paul-Louis Mignon - La théologie au 20ème siècle-Folio-montblanc- Collaumont-Paris- 1986-P. 158.
- 31- سعد عبدالعزیز: الأسطورة والدراما - الطبعة الثانية المجددة - القاهرة - 1966 - ص 22.
- 32- المرجع نفسه - ص 21.
- 33- Paul-Louis Mignon Le théâtre au 20-ème siècle p. 161.
- 34- نقلا عن سامية أحمد - حواشي في كتاب «أجويد» - جالطورة - صموح ج - ب - سائر أعلام أول نظام - عالم الفكر - المجلد السابع عشر - العدد الرابع - يناير - فبراير - مارس - 1987 - ص 114.
- 35- Paul-Louis Simon - théâtre et destin - (La signification de la renaissance dramatique en France au 20ème siècle) Armand-Colla-Paris- 1958-p. 145.
- 36- هيجل - نقلا عن سعد عبدالعزیز - الأسطورة والدراما - ص 27.
- 37- جان كوكو - نقلا عن جلال المصري - لن يستبد الستار - الهيئة المصرية العامة للكتاب - 1989 - من دون طبعة - ص 114، 119.
- 38- جان كوكو - نقلا عن جلال المصري - لن يستبد الستار - ص 115.
- 39- Pierre-Henri Simon Théâtre et destin p.156.
- 40- سعد عبدالعزیز: الأسطورة والدراما - ص 15.
- 41- Jean-Marie Domenech Le rituel du sacrifice. Époque du sacré, Jean gabriel-Lyon-Paris- 1967-p. 24.
- 42- Christian Delmas Mythologie et rituel dans le théâtre (1980-1978) - Des-Orléans- 1985 pp. 305 - 306.
- 43- انظر القسم العربي - السنة الثامنة - العدد 876 - فبراير 1987.
- 44- أحمد زاهد محبوك - حركة التأليف المسرحي في سورية (1918 - 1959) منشورات اتحاد الكتاب العرب - دمشق - 1987 - ص 288.
- 45- فاضل الحكيم - مقدمة مسرحية «المقد أوديب» - مكتبة الأدب - القاهرة - 1987 - ص 22.
- 46- فاضل الحكيم - «الطعام لكل قوم» - مكتبة الأدب - القاهرة - 1986 - ص 17.
- 47- مصطفى صادق - أسطورة أوديب هي المسرح المعاصر - ص 19.
- 48- المرجع نفسه - ص 139.
- 49- حسن عطية - أوديب على المسرح المصري - رؤية مسرحية إنسانية للأسطورة الإغريقية - القدس العربي - السنة الثامنة - العدد 876 - فبراير - 1987 - ص 4.
- 50- وليد إسماعيل - أوديب - مأساة معاصرة - منشورات القضاة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان والطباعة - ليبيا - الطبعة الأولى - 1985 - ص 8.
- 51- فاضل المسرحية نقلا عن أحمد زاهد محبوك - حركة التأليف المسرحي في سورية - ص 210 - 211.
- 52- المرجع نفسه - ص 216.
- 53- المرجع نفسه - ص 218.
- 54- من حوار أجريته مع يمينية فاضل - بتاريخ 1991/3/8.
- 55- أحمد زاهد محبوك - حركة التأليف المسرحي في سورية - ص 288.
- 56- ريمى صمحت - الحداثة وأين بالتيكسون - دار البيرة بيروت - الطبعة الأولى - 1988 - ص 122.

- 77- حسن حمادة - إيلكتر الجديدة - الدار العربية للكتاب - ليبيا - تونس - 1999 - المقدمة - ص ٧.
- 78- مديم عملا محمد - مقالات نقدية في العرض المسرحي - الكتاب الجديد - سلسلة كتب في مختلف مجالات المعرفة والإبداع - دار الفكر الجديد - لبنان - 1990 - ص 221.
- 79- أحمد زياد مصيلح - حركة التأليف المسرحي في سورية - ص 206 - 207.
- 80- المرجع نفسه - ص 229.
- 81- عزت قرص - إعادة اكتشاف الثقافة اليونانية في العصر المصري - عالم الفكر - المجلد الثاني والعشرون - العدد الأول - يوليو / أغسطس / سبتمبر - 1991 - ص 168 - 169.
- 82- عبدالرحمن بدوي - نقلا عن عزت قرص - اقترح نفسه - ص 121.
- 83- إرمست فيشر - الاشتراكية والفن - ترجمة أحمد حليم - كتاب الهلال - القاهرة - العدد 147 - 1999 - ص 112.
- 84- خليل عبادوي - نقلا عن أحمد زياد مصيلح - حركة التأليف المسرحي في سورية - ص 202 - 203.

